现代学人与学术

余英时文集 第五卷

广西师范大学出版社

余英时

余英时文集

现代学人与学术

第五卷



余英时文集 第五卷

现代学人与学术



ISBN 7-5633-5869-2/C·111

定价：49.80 元

现代学人与学术

余英时文集 第五卷

◎沈志佳 编

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第5卷．现代学人与学术／余英时著．
桂林：广西师范大学出版社，2006.2
ISBN 7-5633-5869-2

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时—文集②史学家
—人物研究—中国—现代—文集　Ⅳ．C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第063671号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：肖启明
全国新华书店经销
广西师范大学印刷厂印刷
（广西桂林市临桂县金山路168号　邮政编码：541100）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：30　　字数：446千字
2006年2月第1版　　2006年2月第1次印刷
印数：0 001~7 000册　　定价：49.80元



余英时

安徽潜山人，1930年生于天津。1950年至1955年就读于香港新亚书院及新亚研究所，师从钱穆先生。1956年至1961年就读于哈佛大学，师从杨联陞先生，获博士学位。曾任密歇根大学、哈佛大学、耶鲁大学教授，香港新亚书院院长兼中文大学副校长，普林斯顿大学讲座教授。现居美国。

著有《汉代中外经济交通》、《历史与思想》、《史学与传统》、《中国思想传统的现代诠释》、《文化评论与中国情怀》、《中国文化与现代变迁》、《历史人物与文化危机》、《士与中国文化》、《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》、《红楼梦的两个世界》、《中国近代思想史上的胡适》、《陈寅恪晚年诗文释证——兼论他的学术精神与晚年心境》、《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》、《现代儒学论》等。



余英时文集

第一卷　史学、史家与时代

第二卷　中国思想传统及其现代变迁

第三卷　儒家伦理与商人精神

第四卷　中国知识人之史的考察

第五卷　现代学人与学术

第六卷　民主制度与近代文明

第七卷　文化评论与中国情怀(上)

第八卷　文化评论与中国情怀(下)

第九卷　历史人物考辨

第十卷　宋明理学与政治文化

责任编辑 ◎ 蒋晓玉
装帧设计 ◎ 张　明
　　　　　　陆润彪

十卷本《文集》序

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入中国史的专业，

但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的"少作"便是在这一心态下写成的。

这些"少作"只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些"少作"毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些"少作"再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目 录

余英时文集

第五卷 现代学人与学术

钱穆与新儒家

章学诚论"浙东学术"曾说过一句名言:"学者不可无宗主,而必不可有门户。"钱宾四师一生治学大体上遵守这一精神。钱先生逝世以后,报章上刊出了不少纪念文字,其中颇有人把他划入"新儒家"的旗帜之下。1988 年 8 月新加坡东亚研究所召开了一次"儒学发展的问题与前景"会议,我在会场上看到了一份大陆有关《现代新儒家丛书》的出版计划,钱先生也占一专册,钱先生是 20 世纪的一位"新儒家"似乎已成定论了。

但是钱先生生前却雅不愿接受此"新儒家"的荣衔。这不仅因为他极力要避免建立任何"门户",而且更因为"新儒家"具有特殊含义,不是他所能认同的。本文想对这一问题作一初步的澄清。

一、学术与门户

论学不立门户,是钱先生从早年到晚年一直坚持的观点。他早年在学术界的成名之作是《刘向、歆父子年谱》,这是对康有为《新学伪经考》的全面而有系统的驳斥。清末民初的学术界一直有今文经学和古文经学两大壁垒

的对峙。但钱先生虽摧破了今文经学，却并未陷入古文经学。他认为今文、古文都是清儒主观构造的门户，与经学史的真相不尽相合。所以后来他在《两汉经学今古文平议》的《自序》中说：

盖清儒治学，始终未脱一门户之见。其先则争朱、王，其后则争汉、宋。其于汉人，先则争郑玄、王肃，次复争西汉、东汉，而今古文之分疆，乃由此而起。

又说：

晚清经师，有主今文者，亦有主古文者。主张今文经师之所说，既多不可信，而主张古文诸经师，其说亦同样不可信，且更见其为疲软而无力。此何故？盖今文古文之分，本出晚清今文学者门户之偏见，彼辈主张今文，遂为今文诸经建立门户，而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者，亦即以今文学家门户为门户，而不过入主出奴之意见之相异而已。……

本书宗旨，则端在撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。

钱先生著作中几无处不致意于门户之必不可有，而言之最明白畅晓者则首推此序。《朱子新学案》是他晚年最大的著作，他在这部书中则要打通理学内外各种门户，因为只有拆除种种门户之后，我们才能看清朱子的真面目。所以《自序》说：

学者困于门户之见，治理学则必言程、朱、陆、王。

又说：

学者又有经学、理学乃及汉学、宋学之辨，此等皆不免陷入门户。

> 朱子学，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非陷入门户者所能窥究。本书意在破门户，读者幸勿以护门户视之。

钱先生反复强调门户之见必须打破，这和他在学术上的“宗主”有密切的关系。他一向认为中国学术传统以贯通和整合为其最主要的精神。经、史、子、集虽分为四部，四部之内又各有千门万户，但是所有部门都呈露中国文化的特性，因而也都可以互通。他常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。“通儒”自然是一种理想的境界，不是人人都能企及的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒，凡是足当通儒之称的大概都是较能破除门户之见的学人。钱先生自己便是20世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不遍涉而各有深入。据他自叙为学的经过说：

> 入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂抄》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家，韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。（见《宋明理学概述·自序》）

这一段自叙，极为亲切，与章太炎《自述学术次第》相似。钱先生《师友杂忆》所记虽较详尽，但论及治学的转折不及此序之扼要。据此序，钱先生最初从

文学入手，遂治集部。又“因文见道”，转入理学，再从理学反溯至经学、子学，然后顺理成章进入清代的考证学。清代经学专尚考证，所谓从古训以明义理，以孔、孟还之孔、孟，其实即是经学的史学化。所以钱先生的最后归宿在史学。前面引了他的话，在解决汉代今古文经学的争论时，他是“就于史学立场”上。我们可以说“史学立场”为钱先生提供了一个超越观点，使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。而且他的治学经验更使他深切体会到：如果划地自限，局促于某一特殊门户之内，则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。钱先生毕生致力于破除门户之见，更不肯自己另建门户，其更深一层的根据便在这里。

但是钱先生虽悬通儒之学为最高鹄的，却同样承认学术发展必然日趋分化、日趋专门。一部中国目录校雠学史便是明证。门户的出现正是这一发展的结果。经学之中有今文、古文，理学之外又有心学，凡此之类都是学术这一大家族在长期传衍繁殖中所建立的支脉。所以钱先生绝不是主张取消中国学问中已存在的门户，他所反对的其实是门户的偏见。（上引章学诚“必不可有门户”之说，微有语病，其意乃指“门户之见”）学术门户的成立自有其客观的历史根据，谁也不能任意加以抹杀。但持门户偏见的人则不免过分夸张自己的门户；他们往往高自位置，而卑视其他门户，甚至以为天下之美尽在己。这种偏见必然导致曲解臆说。钱先生对于现代学术必须分途发展一点，有很明确的认识。他曾说：

> 今天的学问已是千门万户，一个人的聪明力量，管不了这么多；因此我们再不能抱野心要当教主，要在人文界作导师。所谓领导群伦，固是有此一境界；但一学者，普通却也只能在某一方面作贡献。学问不可能只有一条路，一方面，也不可能由一人一手来包办。今天岂不说是民主时代了吗？其实学问也是如此，也得民主，不可能再希望产生一位大教主，高出侪辈，来领导一切。[1]

可见他一方面戒学者勿陷入门户的偏见，另一方面又强调现代学者只能走专门化的道路，不能再妄想作“教主”或“导师”。这一段话可以帮助我们了解他所说的“通儒”（或“通才”）的含义。他的“通儒”并不是和“专家”处于互

不相容的地位。现代学者首先选择一门和自己性情相近的专业,以为毕生献身的所在,这可以说是他的"门户"。但是学问世界中还有千千万万的门户,因此专家也不能以一己的门户自限,而尽可能求与其他门户相通。这样的"专家",在他看来,便已具有"通儒"的思想境界。但"通儒"又不仅旁通于其他门户而已,在旁通之外,尚有上通之一境。钱先生常说,治中国学问,无论所专何业,都必须具有整体的眼光。据我多年的体会,主要是指中国文化的独特系统。1955 年我初到美国,那时我的兴趣偏向社会经济史。钱先生在 10 月 17 日的信中指示我:"弟在美盼能有机会多留心文化史及文化哲学一方面之研究。社会史经济史必从全部文化着眼始能有大成就。"这是中国传统所强调的"先识其大"。换句话说,专业上通于文化整体,或"艺"进于"道",这才是"通儒"的最高境界。钱先生论通识与专业的关系大致和章学诚所说的"道欲通方而业须专一"(见《文史通义·博约下》)甚为相近,我们不要认为这是中国传统学术中的陈旧观念,而加以轻忽。事实上,西方现代也同样有"部分"与"整体"互通的要求。近几十年来诠释学逐渐从神学扩展到文学、哲学、史学等即是一显例。

总之,在中国学问的领域内,钱先生一方面破除门户之见,一方面又尊重现代的专业。这种似相反而实相成的论点是相对于一整体的观念而成立的:门户可以有高下大小之异,但同是此文化整体的门户。因此没有任何一个门户有资格单独代表整体。一切专业也都起于对此整体进行分途研究的需要,因此我们对于此整体的了解正有赖于各门专业的精进不已。钱先生所反复致意的则是:研究中国学问的人无论从什么专业入手都必须上通于文化整体,旁通于其他门户。因为唯有如此,才能免于见树不见林之病。

二、学问的宗主

上面,我们大致说明了钱先生关于中国学问传统中"门户"的看法。现在我们要进一步讨论他在中国学问方面的"宗主"问题。只有把这一层讲清楚了,我们才能真正懂得钱先生为什么不肯认同于"新儒家"。但是讨论这个问题,下笔最费踌躇。钱先生学术思想方面的"宗主"绝不是几句话可以

概括得尽的。我在这里只能就平时理解所及，略述钱先生为学的旨趣与抱负，而归结到他对儒家的看法。

根据钱先生的回忆，在他十岁那一年，他的体操老师钱伯圭对他说，中国历史走了错路，才有"合久必分，分久必合"的治乱循环。欧洲英、法诸国，合了便不再分，治了便不再乱。所以中国此后应该学西方。钱先生接着告诉我们：

> 余此后读书，伯圭师此数言常在心中。东西文化孰得孰失，孰优孰劣，此一问题围困住近一百年来之全中国人，余之一生亦被困在此一问题内。而年方十龄，伯圭师即耳提面令，揭示此一问题，如巨雷轰顶，使余全心震撼。从此七十四年来，脑中所疑，心中所计，全属此一问题。余之用心，亦全在此一问题上。余之毕生从事学问，实皆伯圭师此一番话有以启之。[2]

这一段十分珍贵的自传材料，透露出钱先生治中国学问的最初动机。他受梁启超《中国不亡论》的刺激还在此六年以后。其实钱伯圭这一番议论也渊源于梁启超。梁氏在《新史学》(1902)中便最早援引社会进化论来驳孟子"一治一乱"的历史循环论。

这一动机最后发展为他的"终极关怀"：他毕生治学，分析到最后，是为了解答心中最放不下的一个大问题，即面对西方文化的冲击和中国的变局，中国的文化传统究竟将何去何从？他在这一大问题上所获得的系统看法，遍见于《国史大纲》以下的各种著作，不是三言两语可以概括得尽的。我在这里只想提出两点观察：第一，钱先生虽然一生以阐发中国文化的现代意义自任，但是他并不是持中国文化与西方文化相抗衡，以拒斥现代的变革。相反的，他早年对西方的学术和思想毋宁是十分欢迎的。所以章太炎、梁任公、胡适之等人运用西方哲学和史学方法研究先秦诸子，曾受到他的推重。以胡适《中国哲学史大纲》而言，钱先生一方面固嫌其疏阔，但另一方面却充分承认"其书足以指示学者以一种明确新鲜之方法"[3]。他甚至说：

> 清儒尊孔崇经之风，实自(章、梁、胡)三人之说而变。学术思想之

> 途，因此而广。启蒙发凡，其说多疏，亦无足怪。论其转移风气之力，则亦犹清初之亭林、梨洲诸家也。[4]

这样的话难道能出自一味顽固保守的人之口吗？事实上，20世纪中国思想史上几乎找不到一个严格意义的“保守主义者”，因为没有人建立一种理论，主张保守中国传统不变，并拒绝一切西方的影响。从所谓中体西用论、中国文化本位论，到全盘西化论、马列主义，基本取向都是“变”。所不同的仅在“变”多少、怎样“变”以及“变”的速度而已。因此接近全变、速变、暴变一端的是所谓“激进派”，而接受渐变、缓变一端的则成了“保守派”。[5]下面一段话透露了钱先生关于“变”的看法：

> 中国传统政制，虽为今日国人所诟詈，然要为中国之传统政制，有其在全部文化中之地位，无形中仍足以支配当前之中国。诚使中国传统政制，尚有一些长处，尚有一些精义，岂得不为之洗发？倘能于旧机构中发现新生命，再浇沃以当前世界之新潮流，注射以当前世界之新精神，使之焕然一新，岂非当前中国政治一出路？[6]

这里所说的虽仅是政制，但其原则同样可以旁通于其他方面，并上推至中国文化的全体系。钱先生显然也主张中国传统必须结合世界“新潮流”、“新精神”以求“变”，然而他要求我们在“变”之前，首先对中国的文化传统有一真切的了解。他一生献身于中国史，特别是学术思想史的研究，与其说是为了维护传统，毋宁说是为了传统的更新而奠定历史知识的基础。这便是上文所引“于旧机构中发现新生命”一语的本旨所在。他在逝世前两年(1988)也曾明白地说：“余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。”(《国史新论·再版序》)

这里引出我的第二点观察。钱先生中年以后，学问的宗旨确立，从此他对中国文化传统的生命力抱着无比坚定的信心。这一信心建立在两个基础之上：第一是他自己长期研究所创获的历史知识；第二是两次世界大战所暴露的西方文化的危机。前者使他看清了中国文化自成一独特的系统，并非如时人所云，中国和西方的不同在于落后了整整一个进化的阶段。当时仍

然支配着中国史学界的实证论观点(包括《国史大纲·引论》中所指的"革新派"和"科学派")对于钱先生已不能发生限制作用了。西方文化的危机更使他认识到中国的前途绝不能寄托在"一切向西方学习"这种幼稚的想法上面。他从十岁起,便为中国治乱循环而近代西方则有治无乱之说所困。但西方在短短二十年间竟爆发两次大战,他再也不能相信严重的文化问题仅仅发生在中国而不在西方了。

钱先生自《国史大纲》起才公开讨论中西文化问题。他以鲜明的民族文化的立场表明了他在学问上的"宗主"。面对西方文化的挑战,中国文化自不能不进行调整和更新,但是调整和更新的动力必须来自中国文化系统的内部。易言之,此文化系统将因吸收外来的新因子而变化,却不能为另一系统(西方)所完全取代。他称这种变化为"更生之变":"所谓更生之变者非徒于外面为涂饰模拟,矫揉造作之谓,乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。"(《国史大纲·引论》)他还进一步相信,只有这一文化系统在经过现代洗汰之后仍能保持其传统的特色,中国才算是真正获得了新生。他早年为三民主义的设计所吸引,晚年甚至对"中国社会主义"的提法也发生过兴趣,都是因为他希望看到某些传统的价值能够通过现代化而落实在政治社会制度之中。[7]

但是钱先生毕竟是史学家而不是政治家,除了《政学私言》一书以外,他也很少论及实际政治社会的设施。他一生的主要贡献是在指示我们怎样去认识中国的文化系统及其流变。在前一节中,我们已指出钱先生强调"道欲通方,而业须专一"的精神,这和他把文化看成一整体系统有密不可分的关系。从整体系统的观点出发,他最关心的是怎样发掘出中国文化传统的特征,因此往往以西方文化作为对照。他否认我们已发现了普遍的历史规律,可以同样适用于中国和西方。相反的,中国和西方各成一独特的文化系统,也各有其历史发展的阶段。他不断试图通过大纲节上的对照以凸显中国文化的整体精神。但是文化系统的范围太大、内容太复杂,不允许我们轻率地"一言以蔽之",所以分门别户的专业研究绝不可少。如果文化确是一整体系统,那么其中每一部分、每一面相也都必然体现同一精神。从一粒沙也未尝不能看见整个世界。用今天的话来说,钱先生所提倡的是"宏观"和"微观"交互为用。他自己的工作便提供了最有力的证据。《国史大纲》以三十

万字概括了中国史的全程固然是宏观的大手笔,《朱子新学案》以百万言分析朱熹一人的思想和学术的发展则更是微观的极致。但是我们如果真想在这两部极端相异的著作中获得启发,则读前一书时必须特别注意其中微观的根据,而读后一书时却必须随处留心其宏观的含义。

钱先生在宏观层面所下的论断不少,而且往往引起争论。但这是宏观史学的必然后果。笼罩面极广、抽象度极高,以及观察的角度极多,这些都是宏观史学的基本特征,因此宏观不可能避免见仁见智的问题。然而宏观毕竟是不可废的,除非我们只承认有一棵棵的树,而不承认有一片森林。钱先生的宏观论断无论在价值取向上是"守旧"还是"维新",都能从多方面阐明中国文化传统的特性。大致说来,他不承认所有的文化都遵照同一模式而发展,并必然经过相同的进化阶段。因此中西文化之异,在他看来,绝不在于中国比西方落后了一个历史阶段,即仍处于"中古"或"封建"时代。相反的,中国与西方是不同形态的两种文化,因此也各有各的发展阶段。中西文化不同型说并非自钱先生始,清末民初以来便已不断有人提及。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中更作了系统的陈述。但钱先生论中国文化所采取的立场不是哲学而是史学。他不相信一部中国文化史可以化约为几个抽象的观念。从历史的立场出发,他不但分别从政治、经济、社会、学术、宗教、文学、艺术,以至通俗思想等各方面去探究中国文化的具体表现,而且更注意各阶段的历史变动,特别是佛教传入中国以后所激起的波澜及其最后与中国文化主流的融合。一言以蔽之,他所走的是一条崎岖而曲折的史学研究之路,其终极的目标是要在部分中见整体,在繁多中见统一,在变中见常。

钱先生的史学路向是与当时的主流相背的,但是他也不是完全孤立无援。在第一流中国史学家中,汤用彤和陈寅恪便和他的观点甚为接近。汤先生基本上相信每一文化都有它的特点和发展的方向,外来的文化思想虽然可以影响本地的文化,但还不至于根本改变它的原有精神。而且外来文化思想也必须改变到可以与本地文化相融合的地步才能发生作用。他以佛教为例,说明"天台、华严二宗是中国自己的创造,故势力较大。法相宗是印度道地货色,虽然有伟大的玄奘法师在上,也不能流行很长久"。[8]陈寅恪持论也完全相同,他指出六朝的道教和宋代的新儒家都是中国文化善于改造并消化外来思想(佛教)的史例。陈先生显然也断定中西文化属于两种截然

不同的形态。他曾充满信心地预测：

> 窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。（见《冯友兰中国哲学史下册审查报告》）

这个著名的预言尤其与钱先生一贯的看法若合符节。在30年代和40年代，中国史学界仍在实证论和进化论的支配之下（马克思主义更把两种观点推到了极端），因此钱先生和汤、陈两先生所共持的文化观在当时不易得到积极的反响。但今天实证史学在西方早已脱去早期那种粗糙的面目，没有人再坚持西方文化代表一普遍的模式，可以有效地概括一切非西方的文化；也没有人相信"普遍的历史规律"之说了。最近"解释人类学"和"诠释学"的流行使文化研究转而注重内在"意义"的寻求，诠释学家中更有人强调"传统"的特殊重要性。在人文研究的领域中，"传统"正是内在理解的关键所在。因为凡是有生命力的"传统"都必然是变动而开放的，研究者自觉地深入一个文化的"传统"之中，才能理解这个文化的种种外在象征所显示的内在意义。总之，今天研究文化，客观的实证和主观的体会两者不可偏废，因此研究者必须一方面出乎其外，另一方面又入乎其内，最后才可能达到主客的统一。必须出乎其外，即苏东坡所谓"不识庐山真面目，只缘身在此山中"；必须入乎其内则是元遗山所谓"画图临出秦川景，亲到长安有几人"。出乎其外的道理，人人都懂得，因为这是实证论者所一向强调的。入乎其内的说法，今天才获得较多的人的重视。人类学家所说的"being there"便是要求研究者"亲到长安"。钱先生对于中国文化和历史的研究正是主张由内外兼修以求主客统一。[9]他的宏观论断在40年代的中国史学主流派和马克思主义派中引起的争议，主要便起于实证论的思维模式专取出乎其外的客观，而否定内在的主观理解在史学研究上的作用。钱先生推论历史事象的内在文化意义自然不是他们所能接受的。但在90年代的今天，钱先生的史学取向已是触处可见，反而引不起四十年前那样强烈的反响了。

三、儒学观

钱先生既以抉发中国历史和文化的主要精神及其现代意义为治学的宗主,最后必然要归宿到儒家思想。他生平著述之富及所涉方面之广,近世罕见其匹,但其重心显然是在学术思想史方面,其中尤以儒学史的研究占据了最重要的分量。他研究儒家思想也和中国文化的其他方面一样,是结合了外在客观实证和内在的主观理解。毋庸讳言,对于钱先生来说,儒家并不仅是客观研究的对象,而是中国人的基本价值系统。他对儒家的看法可以分两个层次来说:第一是历史事实的层次,第二是信仰的层次。让我们先说第一层次。儒家的价值系统在过去两千多年中通过种种典章制度而规范了中国人的生活的各方面。这是无可否认的历史事实。但是在这个层次上,他有一个重要的具体论点值得特别指出来:即儒家的价值系统并不是几个古圣昔贤凭空创造出来而强加于中国人的身上的。相反的,这套价值早就潜存在中国文化—生活方式之中,不过由圣人整理成为系统而已。正是由于儒家的价值系统是从中国人的日常生活中提炼出来的,所以它才能反过来发生那样深远的影响。钱先生早年曾特别称赏章学诚在《原道》篇所提出的"圣人学于众人"的创见。章氏说:"圣人求道,道无可见,即众人之不知其然而然,圣人所借以见道者也。"(《文史通义·原道上》)他认为这是章氏"所持最精义理"。[10]其实这也正是他自己的看法。他晚年在《论春秋时代人之道德精神》中说:

> 在有孔子儒家以前,忠孝两德,早在中国社会实践人生中,有其深厚之根柢。孔子亦仅感激于此等历史先例,不胜其深挚之同情,而遂以悬为孔门施教之大纲。若谓孔子在当时,乃无端凭空提倡此一种理论,而始蔚成为中国社会此后之风尚,而始目之曰道德,此则远于事理,昧于史实。试问孔子亦何从具此大力,一凭空言,而获后世人人之乐从乎?[11]

"圣人学于众人"的观念，儒家早已有之，《中庸》"君子之道费而隐"章即是此意。王阳明所谓"与愚夫愚妇同的是谓同德"也渊源于此。钱先生的特殊贡献则在把此一观念历史化了。这一具体论点十分紧要。他从不肯摭拾经典中一二语来概括儒家思想，而再三致意于儒家在各历史阶段的新发展，其根据便在这里。中国人的生活在两千多年中不断变化，儒家思想自然也不可能静止不动，但这并不是说，儒家思想仅仅被动地反映生活现实，而是说，儒家在各历史阶段都根据新的生活现实而更新其价值系统，使之能继续发挥引导或规范的作用。因此他一再推重朱子注《四书》以取代《五经》是儒学史上一件大事。这一见解也显然受到章学诚的启发。章氏云："夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。"(《原道下》)事实上，钱先生的许多著作也都可以作如是观，即"约六经之旨"以阐发儒家在20世纪的意义。

但是儒家对于钱先生而言，并不是一种历史上的陈迹，仅足供客观研究的对象。更重要的，儒家是他终生尊奉的人生信仰，自少至老他都对儒家抱着深厚的感情。这便是我在前面所说的第二个层次——信仰的层次。

在这个层次上，他深信儒家的价值系统不但是造成中国民族悠久与广大的一个主要动力，而且仍然可以为中国的现代化提供一个精神的基础。在他看来，儒家的价值系统无论对于社会或个人都有潜移默化的积极功能。就社会而言，中国自秦汉以下大体上便没有森严的阶级制度；社会上既没有世袭的贵族阶级，也没有欧洲在18、19世纪尚普遍存在的农奴阶级。所以欧洲各国从"旧秩序"转变为现代社会都必须正式颁布农奴解放(emancipation)的法令。这一现象在中国近代史上便根本不存在。这一差异是不容忽视的。(胡适虽以攻击中国传统著称，但他也承认："我们的社会组织，因为脱离封建时代最早，所以比较的是很平等的、很平民化的。"[12])中国的行政官员，自汉代始，即由全国各地选拔而来，并以德行和知识为绝对的标准，这是世界文化史上仅见之例。在其他前近代的社会中，政治权力无不由一特殊阶级把持，其所凭借的或是武力(军人)、或是身份(贵族)、或是财富(早期资产阶级)。中国的"士"阶层则与农、工、商同属平民，"四民"之间至少在理论上是可以互相流动的。这一制度更显然直接源于儒家"选贤与能"的价值系统。不管科举制度在实践中发生过多少流弊，它在比较文化和社会史上

的独特意义是无可否认的。西方社会学家由于没有现代中国人的反传统的意识,因此反而有人对这一独特现象感到深刻的兴趣。

以上仅举制度史一二端,并略作说明,以见钱先生对于儒家的信仰所持的根据。懂得他的根据所在,我们才能了解他为什么坚决反对以“封建”两字概括中国的传统社会,以“专制”两字概括政治体制。钱先生驳斥“封建”一词在现代中国史学上的滥用,论据明确。所以西方汉学家也曾援引其说,认为中国西周的“封建”已不能与西方中古封建制度相比附,秦汉以后更不必说了。[13]至于“君主专制”的问题,则较为复杂。此说经梁启超的大力宣扬之后,已深入人心,孙中山也接受此一论断。但是钱先生并不否认中国史上有“一个迹近专制的王室”,也承认元、清“两朝政制,更趋于专制黑暗”。[14]在《国史大纲》中,他更明白指出明代是“君主独裁”(见第三十六章)。据我反复推究的结果,我以为钱先生所强调的其实是:儒家的终极政治理论与其说是助长君权,毋宁说是限制君权。基于儒家理论而建立的科举、谏议、封驳等制度都有通过“士”权以争“民”权的含义。因“士”为“四民之首”。有趣的是胡适在 1941 年的一篇英文讲演中也强调中国历史上有三个因素,可以成为民主的基础,即社会上无森严的阶级、科举制度和谏官制度。[15]他特别重视孙中山在西方三权之外再增设“考试”和“监察”二权,以上接中国的政治传统。这正是由于他深信儒家的政治理论有一个合理的内核,可以与现代的民主相衔接。这是一个属于整体判断的大问题,自然不能没有见仁见智之异。钱先生由于针对流行的“君主专制”说作反驳,行文之间难免引起误会,好像他断定传统的儒家政治即是“民主”。有些争议便是这样引发的。(例如萧公权《中国君主政体的实质》一文[16])但是如果不以辞害意,我们不妨说:钱先生认为在儒家思想的指引之下,中国行政官吏的选拔早已通过科举制度而建立了客观而公开的标准,既非任何一个特权阶级(如贵族或富人)所能把持,也不是皇帝所能任意指派的。在这个意义上,他自然无法接受“封建”或“专制”那种过于简化的论断。其实这个意思和韦伯(Max Weber)的观点大有相通之处。韦氏认为近代西方各国官僚制度的建立最初与民主的发展有平行的现象。行政官吏的任用,由于采取了客观的标准,因而打破了贵族的垄断和私人的关系,结果是被统治的人民在政体面前平等化了。这种政体本身不必即是民主的,甚至依然是专制的,但这一发展还是向

民主走近了一步,所以他称之为"消极的民主化"(passive democratization)。值得注意的是韦伯所举的史例主要是近代西方的,而其中却包括了中国的科举任官制在内。不但如此,他还特别指出中国的制度至少在理论上更为严格。[17]

钱先生的儒家信仰在下面这一段自叙中写得尤其亲切。他说:

> 顾余自念,数十年孤陋穷饿,于古今学术略有所窥,其得力最深者莫如宋明儒。虽居乡僻,未尝敢一日废学。虽经乱离困厄,未尝敢一日颓其志。虽或名利当前,未尝敢动其心。虽或毁誉横生,未尝敢馁其气。虽学不足以自成立,未尝或忘先儒之榘矱,时切其向慕。虽垂老无以自靖献,未尝不于国家民族世道人心,自任其匹夫之有其责。虽数十年光阴浪掷,已如白驹之过隙,而幼年童真,犹往来于我心,知天良之未泯。自问薄有一得,莫匪宋明儒之所赐。顾三十以后,虽亦粗有撰述,终于宋明理学,未敢轻有所论著。……平居于两《学案》最所潜心,而常念所见未切,所悟未深,轻率妄谈,不仅获罪于前儒,亦且贻害于当代。故虽私奉以为潜修之准绳,而未敢形之笔墨,为著作之题材也。(《宋明理学概述·序》)

可见以人生信仰而言,钱先生确是一位现代的儒家,因为自幼至老他所向往的是儒家的精神境界,所奉持的也是儒家的立身原则。

作为一套信仰系统,儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义上的宗教不同。它的基本方向是入世的。韦伯研究世界各大宗教的经济伦理,必列儒家为首,即因其对此世持最肯定的态度。[18]儒家的入世教义因此又有其与世推移与变化的一面,这一面的研究则必须采取历史的观点。钱先生在信仰层面当然承认儒家有其历久而弥新的常道(虽然不能用几句话来加以概括),但是他的史学的立场则使他把儒家看成一个不断与时俱新的活的传统。他在这一方面有独到的见地,与当代所谓新儒家取径迥异。

钱先生对于儒学史的分期发展曾先后在各种著作中谈到,但最有系统也最具代表性的当推他在1961年《中国儒学与文化传统》的一篇讲词(收在《中国学术通义》中)。他在此讲中把儒学分为六期。大略言之,第一,先秦

是创始期。第二，两汉是奠定期，以经学为主，而落实在一切政治制度、社会风尚、教育宗旨以及私人修养之中。第三，魏晋南北朝是扩大期，不但有义疏之学的创立，而且扩大到史学，从此经、史交称。第四，隋唐是转进期，儒学在经、史之外又向文学转进，杜甫之诗与韩愈之文都为儒学别开生面。第五，宋元明是儒家之总汇期与别出期。所谓总汇，指上承经、史、诗文的传统而加以融会；所谓别出，则是理学。第六，清代儒学仍沿总汇与别出两条路进行，但内容已大不相同。尤其清儒的别出在考据而不在理学，至于晚清公羊学的兴起则更是别出中之别出了。

据以上的分期及其所持标准，可见钱先生的儒学史具有两个特点：第一是他完全依照中国学术思想史内在演变的脉络而分期，不涉及与西方的比附；第二是他显然认为儒学一直在发展与扩大之中，并不限于所谓“哲学”的领域。宋明理学和清代考据之所以“别出”，即在其为突破性的新发展，使儒学的内容更为丰富，但并没有取代“扩大”与“总汇”的大潮流。

这里最值得注意的是他对“道统”的看法。他说：

> 此刻要谈到中国后半部儒学史中之所谓道统问题。因凡属别出之儒，则莫不以道统所归自负。此一观念，实由昌黎韩氏首先提出。原道云：“尧以是传之舜，舜以是传之禹、汤、文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟子，孟子之死，而不得其传。”（英时按：这是口头征引，故文字与原文小异。）韩氏则隐然以此道统自负。此一观念，显然自当时之禅宗来，盖惟禅宗才有此种一线单传之说法，而到儒家手里，所言道统，似乎尚不如禅宗之完美。因禅宗尚是一线相继，绳绳不绝；而儒家的道统变成斩然中断，隔绝了千年以上，乃始有获此不传之秘的人物突然出现。[19]

钱先生对宋明理学十分推重，这是毫无可疑的。但他不能接受理学家的道统观，并且指明其说出于韩愈模袭禅宗。这是因史学求真实而不得不然。1954 年陈寅恪在《论韩愈》一文中已根据韩愈早年经历而获得同样的结论。陈氏说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！宋儒仅执退之后来与大颠之关系，以为破获赃据，欲夺取其道统者，似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也。[20]

引文末句论宋儒即指朱子，事见《韩文考异》卷五《与孟尚书书》论“胸中无滞碍”条。

钱先生不但不取韩愈所首创的道统观，而且还提出了他自己对于道统的新理解，故他说：

> 关于宋明两代所争持之道统，我们此刻则只可称之为是一种主观的道统，或说是一种一线单传的道统。此种道统是截断众流，甚为孤立的，又是甚为脆弱，极易中断的；我们又可说它是一种易断的道统。此种主观的、单传孤立的、易断的道统观，其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统言，当知此一整个文化大传统即是道统。如此说来，则比较客观，而且亦决不能只是一线单传，亦不能说它老有中断之虞。[21]

以“整个文化大传统即是道统”正和他对儒学史的发展与扩大的看法完全相符。以现代的话来说，这是思想史家的道统观，而不是哲学家的道统观。钱先生和当代“新儒家”的分歧在这里已充分显露出来了。

四、与新儒家的关系

现在我们要进而检讨钱先生和“新儒家”的关系。首先“新儒家”究竟何指必须加以澄清。最近五六年来，由于中国大陆学术界对于海外儒学研究

发生了浓厚的兴趣,"新儒家"的名号也开始在大陆流行。据最近的报道,1986年"现代新儒家思潮研究"已成为官方批准的重点研究项目,1987年更初步确定以梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆、方东美为重点研究对象,不但如此,有关"新儒家"的"学案"、"论集"、"论丛"、"论著辑要"等已大批出版,或即将问世。[22]可见大陆学术界对于"新儒家"一名的使用是非常广泛的。(出乎意料的是,据上引之文,连我的一些文字也收入了《现代新儒学论著辑要》之内)其次,把范围再缩小一点的,则将"新儒家"限定在哲学一门之内。例如李泽厚《略论现代新儒家》[23]一文便只讨论了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四个人,而没有包括钱先生和徐复观,因为后面两人都是史学家。

但是以"新儒家"的名号指20世纪的思想流派,其事起于海外,特指1958年元旦张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。[24]这篇宣言是由唐君毅先生起草的,经过其他三先生斟酌讨论,然后定稿。但宣言的四位签名者之中,唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子,而宣言中特别强调"心性之学,乃中国文化之神髓所在"也明显地透露出熊十力的基本观点。[25]所以严格言之,"新儒家"主要即是指熊十力的哲学流派。刘述先说:"熊先生……的思想对于广大的社会虽无影响,但却打开了一条思路,成为当代新儒家哲学的发端人。宣言中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。"[26]这是完全合乎事实的论断。

从上面的讨论可知"新儒家"今天至少有三种不同的用法:第一种主要在中国大陆流行,其含义也最宽广,几乎任何20世纪的中国学人,凡是对儒学不存偏见,并认真加以研究者,都可以被看成"新儒家"。这样的用法似乎已扩大到没有什么意义的地步了。第二种比较具体,即以哲学为取舍的标准,只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人,才有资格取得"新儒家"的称号。在这个标准之下,熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟诸人大概可以算是"新儒家"。(但梁漱溟归宗佛教,又不承认中国有哲学,他是不是"新儒家"则尚有问题。两年前承岛田虔次先生寄赠《新儒家哲学につぃこ——熊十力の哲学》一书[京都,同朋舍,1987]也是以"哲学"为标准。故书中也有专章

讨论冯友兰的《新理学》，视之为"新程朱派"的代表）第三种是海外流行的本义，即熊十力学派中人才是真正的"新儒家"。此外有私淑熊氏之学而又为熊门所认可者，如聂双江之于王阳明，当然也可以居"新儒家"之名而不疑。

根据上引第一种用法，我们也许可以称钱先生为"新儒家"。但这一用法，空洞无意义，绝非他所愿承受。钱先生的学问宗主在儒家，终极信仰也归宿于儒家，这是不成问题的。但是他的基本态度是所谓"守先待后"（也就是"述而不作"）；他的主要旨趣是在阐明中国的学术传统，以待后起者之自为。因此他从未自树新义，而期人以必从。我们当然可以说，现代人解释古人的思想，无论自以为怎样忠实于原著，终不免要把新的观点带进来。然而这究竟和有意识、有计划地建立一个新系统大有不同。钱先生曾明白地说：

> 若此后中国文化传统又能重获新生，则此一儒学演进必然会又有新途径出现。但此下的新儒学究该向那一路前进？我想此一问题，只一回顾前面历史陈迹，也可让我们获得多少的启示，不烦我们再来作一番具体的预言，或甚至高唱一家一派式的强力指导。如韩愈所谓"开其为此，禁其为彼"，总不是一好办法。韩愈尚所不为，我们自可不走此绝路。[27]

这是史学家的态度，不但和熊十力不同，也和梁漱溟、冯友兰截然异趣。

第二义的"新儒家"则不能用在钱先生的身上，因为他是史学家而不是哲学家。钱先生的研究重点是中国学术思想史，但他尽量避免用"哲学"这一概念。在他看来，中国思想中虽然有与西方哲学相应的部分，而不相应的部分则更占分量。如果以中国思想之实来迁就西方哲学之名，则恐易流于削足适履。他晚年想通过现代流行的学术分类以比较中西异同，才用了"中国哲学"的名词。但是他开宗明义便说：

> 哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。故余尝谓中国无哲学，但不得谓中国人无思想。西方哲学思想重在探讨真理，亦不得谓中国人不重真理。尤其如先秦诸子及宋明理学，近代国人率以哲学称之，亦不当厚非。惟中国哲学与西方哲学究有其大相异处，是亦不可不辨。[28]

可见他虽能接受"哲学"的分类,而终觉心有未安。这类的大问题当然不免有见仁见智的不同。但钱先生无意走哲学的道路则是无可置疑的。

至于第三义的"新儒学",那当然更不能包括钱先生在内了。钱先生和熊十力的关系,依照传统的说法,是所谓"论学之友"。但两人论学见解颇多不合。钱先生在《师友杂忆》中曾多次提到和熊十力交往的经过,兹择抄其较有关系者数则于下,以说明他和第三义的"新儒家"之间的异同所在:

> 自后(汤)锡予、十力、(蒙)文通及余四人,乃时时相聚。时十力方为《新唯识论》,驳其师欧阳竟无之说。文通不谓然,每见必加驳难。论佛学,锡予正在哲学系教中国佛教史,应最为专家,顾独默不语。惟余时为十力、文通缓冲。又自佛学转入宋明理学,文通、十力又必争。又惟余为之作缓冲。
>
> 除十力、锡予、文通与余四人常相聚外,又有林宰平、梁漱溟两人,时亦加入。惟两人皆居前门外,而又东西远隔。漱溟又不常在北平,故或加宰平,或加漱溟,仅得五人相聚。宰平与漱溟不易相值。[29]
>
> 余其时又识张孟劬及东荪兄弟,两人皆在燕大任教,而其家则住马大人胡同西口第一宅。时余亦住马大人胡同,相距五宅之遥。十力常偕余与彼兄弟相晤,或在公园中,或在其家。十力好与东荪相聚谈哲理时事,余则与孟劬谈经史旧学。在公园茶桌旁,则四人各移椅分坐两处。在其家,则余坐孟劬书斋,而东荪则邀十力更进至别院东荪书斋中,如是以为常。[30]

上面这几段描写透露了两点当时学术思想的动态。第一是这几位学人显然都和当时以胡适为首的主流派不相契。主流派代表了五四以来批判中国文化和提倡西化的观点,而以上这些学人则都对中国文化传统抱认同的态度。陈寅恪所谓"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位",大概可以代表他们的最低限度的共同纲领。他们之间的经常聚会象征着一种与主流派相抗衡的意味。但当时的学风仍然比较淳厚,思想上的对抗并没有演变到彼此轻鄙的地步。试举一两个例子。胡适在 1937 年 1 月 18 日的

日记中说：

> 到北大，与汤锡予先生畅谈。他自认胆小，只能作小心的求证，不能作大胆的假设。这是谦词。锡予的书（按：指《汉魏两晋南北朝佛教史》）极小心，处处注重证据，无证之说虽有理亦不敢用。这是最可效法的态度。
>
> 他又说：颇有一个私见，就是不愿意说什么好东西都是从外国来的。我也笑对他说：我也有一个私见，就是说什么坏东西都是从印度来的！我们都大笑。[31]

1933年5月胡适有《独立评论》第三十一号上介绍熊十力所写《要在根本处注意》一文说：

> 熊十力先生现在北京大学讲授佛学，著有《新唯识论》等书，是今日国内最能苦学深思的一位学者。……熊先生此次来信，长至五千字，殷殷教导我要在根本上注意，莫徒作枝节议论，他的情意最可感佩，所以我把全文发表在这里。[32]

但是双方的壁垒分明，则不容讳言。

第二是非主流派之间虽有最低限度的共同纲领，仍不能掩盖内部的分歧。钱先生喜欢和张孟劬"谈经史旧学"，而熊十力则好与张东荪"谈哲理时事"，因此四人必须分为两处，即可见"守旧"与"趋新"的不同。他们是不可能统一在"新儒家"这一旗帜之下的。

钱先生又记马一浮与熊十力的故事，也大可玩味：

> 马一浮复性书院设在岷江对岸山上。一日，渡江来访，邀余去书院讲演。熊十力住西湖，与一浮同居有年。及来北平，与余同居。余之知一浮，亦有年矣。及一浮来此创办书院，十力亦同来。不知何故，龃龉离去。……
>
> 一浮衣冠整肃，望之俨然。而言谈间，则名士风流，有六朝人气息。

> 十力则起居无尺度,言谈无绳检。一饮一膳,亦惟己所嗜以独进为快。同席感不适亦不顾。然言谈议论,则必以圣贤为归。就其成就论,一浮擅书法,能诗,十力绝不近此。十力晚年论儒,论六经,纵恣其意之所至。一浮视之,转为拘谨矣。但两人居西湖,相得甚深。殆以当年,两人内心同感寂寞,故若所语无不合。及在复性书院,相从讲学者逾百人,于是各抒己见,乃若所同不胜其所异,暌违终不能免。[33]

这里不但显出马一浮与熊十力之间“所同不胜其所异”,而且更透露了钱先生对待儒家传统的态度和熊十力几乎在大关键上全不相合。钱先生对宋明理学是“私奉以为潜修之准绳”;熊十力虽句句话不离“冥悟证会”、“良知”、“心性”,但他从不重视向来理学家所说的修养工夫,所以他坦然自承:“唯(林)宰平知余平生未有变化气质之功。”[34]钱先生对于经学抱着敬慎的态度,举凡历代经师的注疏和辨伪他都不敢轻忽。经典成立的时代尤其是关键所在,因为这一点直接涉及儒家思想的发展及其与其他学派的关系。如《中庸》、《易传》、《周礼》的时代都是不能不加以考证的。这是客观的学术问题,既不容逞才使气,更不是凭什么“义理系统”即可断定的。但熊十力对儒家经典的态度则已远非“六经注我”四字所能形容,他简直是兴到乱说,好像是一个不学的妄人一样。钱先生对此种作风尤为深恶痛绝。记得大概在80年代初我在素书楼偶然向他提到熊十力的《读经示要》,我说熊先生解《论语》“诗书执礼,皆雅言也”,居然引了方以智《通雅》,以“执”字原是“艺”,由“执”的形近致误。而陈梦家《尚书通论》也得到了同一结论,但却不知此解已为方氏所先发。我的意思不过是觉得熊十力也弄训诂考证,出人意表。钱先生误会了,以为我在推重熊氏的经学,面露诧异之色。后来他听清楚了我的论点,方觉释然。接着他便对熊十力在经学上的猖狂恣肆痛加批评,并认为这种态度将来会对学风发生极坏的影响。我当即告诉他,用不着等到将来,现在便已有人师法熊十力,直呼古人为“尔”、“汝”而直斥之,好像面责自己的学生一样。他听了,为之太息不已。但这已不仅是思想的分歧,而关乎基本学养的问题了。徐复观在1980年11月16日的日记中也说:

> 连日偶翻阅熊十力先生的《乾坤衍》,其立言猖狂纵恣,凡与其思想

不合之文献，皆斥其为伪，皆骂其为奸。其所认为真者仅《礼运大同篇》及《周官》与《公羊何注》之三世义及乾坤两象词，认定此为孔子五十岁之后之作。彼虽提倡民主，而其性格实非常独裁……我不了解他何以疯狂至此。[35]

徐先生是熊门高弟，其言激切如是，诚足发人深省。

熊十力成为新儒家的开山祖师是由于他的门弟子——第二代新儒家——近四十年来在海外开拓了新的领域。其中最具关键性的便是1958年在宣言中签名的唐君毅、牟宗三、徐复观三位先生。钱先生和第二代新儒家也有或密或疏的交涉。唐君毅先生任教香港新亚书院，和钱先生共事最久；徐复观、张丕介两先生创办《民主评论》，为钱先生和第二代新儒家提供了一个共同的言论园地。特别是在50年代，由于《民主评论》和代表自由主义的《自由中国》隐然形成了对垒的情势，钱先生和第二代新儒家很自然地被划在同一思想流派之内。新亚书院和《民主评论》，还有王道先生在香港主持的《人生》杂志，也都被看作是同一思想阵营的组织基地。因此，仅以外在的形迹而言，钱先生和第二代新儒家之间的关系似乎已紧密到不可分的地步。但是这种外在的关系主要是由两个因素造成的。第一是偶然的历史因素。1949年中国少数学人流亡到海外(香港和台湾)之后，由于空间的极端限制，彼此凑泊在一起以从事文教事业的机会大增。新亚书院的创建便是一个明显的例子。第二是传统的因素，钱先生和第一代新儒家在30年代北平的交往是基于向中国文化认同这一最低限度的共同纲领。这一传统一直延续到50年代的海外，依然构成钱先生和第二代新儒家之间的精神联系。

但是过此以往，钱先生和第二代新儒家之间也是“所同不胜其所异”，甚至没有共同的语言。因为第二代新儒家的康德—黑格尔语言既不是钱先生所熟悉的，更不是他所能接受的。从这一点说，钱先生和第二代新儒家之间在思想上的关系其实比第一代——熊十力——是更疏远了，而不是更接近了。这种疏离从钱先生拒绝在他们的宣言上签名这一行动具体表现了出来。钱先生在1959年5月6日给我的信上说：

年前张君劢、唐君毅等四人联名作中国文化宣言书，邀穆联署，穆

> 即拒之。曾有一函致张君，此函曾刊载于香港之《再生》。穆向不喜此等作法，恐在学术界引起无谓之壁垒。

我没有读到钱先生给张君劢的信，不知道他所持的正面理由为何。但从他的信中，我们可以看出他不愿意以签名发宣言的方式来造成有形的学术壁垒。这和他平生不肯树立"门户"的精神完全一致。今天"新儒家"的门户便是从1958年这篇宣言引发出来的。钱先生不赞成有此门户当然仅仅表示他自己的价值取向，他似乎并没有意图要强人以从同。以当前的学术空气言，我们当然可以说，不立门户未必是，建立门户也未必非，一切只能取决于个人的自由意志。但是无论如何，钱先生当年既已坚决拒绝宣言的联署，本名从主人之义，我们今天没有理由将"新儒家"之名强加在他的身上。否则真是所谓"尊之适所以侮之"了。

以我个人所知，钱先生晚年在台北所了解的"新儒家"只是熊十力一系的专称。熊十力在理学上特尊陆王，在钱先生的儒学史的概念中，陆王是所谓"别出儒中之尤别出者"。他自己也十分推重陆王，尤其是王阳明，但是别出儒虽然特呈精彩，却无法代替儒学的整体。钱先生充分承认别出儒的特殊贡献，但是他所要继承的则尤在北宋以来综汇经、史、文学的儒学传统。他之所以在宋代理学家中独尊朱子，还不仅因为朱子"集理学之大成"，更重要的是朱子同时也继承和发展了欧阳修以来的经史文学。所以他曾形容朱子是"欲以综汇之功而完成其别出之大业"[36]。我这样以钱先生与新儒家作对比，并不是要重提朱陆异同的旧案，更不是说双方的分歧是朱陆异同在20世纪的简单重现。事实上，我是根据我所理解的钱先生的观点来说明他为什么拒绝在1958年的宣言上签名，也不肯认同于所谓"新儒家"。那篇宣言开宗明义以"心性之学乃中国文化之神髓所在"，便显示出熊十力的特殊观点。这一论断在熊门的新儒家看来当然是不证自明的天经地义。然而在门外人的心中便难免要引起一连串的疑问。如果说心性之学是中国思想史上一个重要的特色，熟悉中国学术传统的人也许不致提出太多异议。但是要得到宣言中的论断，这后面需要多少层的预设和多少类的经验证据呢？不用说，这样提问题对于新儒家是完全"不相应"的，因为在他们"立其大"的思想上根本不发生这样的问题。钱先生是否因为对宣言中这一类论断感到心

有所未安而不肯联署,我们现在已无法断定。不过他有一段论陆王之学特征的文字,似乎可供参考。他说:

> 陆王之学为理学中之别出,而阳明则可谓乃别出儒中之最是登峰造极者。因别出之儒,多喜凭一本或两本书,或凭一句或两句话作为宗主,或学的。如二程常以大学、西铭开示学者;象山则专据孟子,又特提先得乎其大者一语;而阳明则专拈孟子良知二字,后来又会通之于大学而提出致良知三字,作为学者之入门,同时亦是学者之止境,彻始彻终只此二字。后来王门大致全如此,只拈一字或一句来教人。直到明末刘蕺山又改提诚意二字。总之是如此,所谓终久大之易简工夫,已走到无可再易再简,故可谓之是登峰造极。然既已登峰造极,同时也即是前面无路。[37]

陆王的这一特征在今天新儒家的身上好像也留下了明显的痕迹。总之,钱先生和第二代新儒家之间虽有最低限度的一致立场——为中国文化说话——并且从50年代到60年代初交往甚密,但是彼此的学术取向以及对儒学传统的认识都格格不入。“离则双美,合则两伤”,这句话用在钱先生和新儒家的关系上面真是再恰当不过了。

五、新儒家的道统论

现在我要进一步对新儒家有所讨论。首先,让我对新儒家的道统观提出局外人的一个观察。前面引钱先生的说法,别出之儒因为受禅宗的启示,发展出一种一线单传而极易中断的道统观。那么新儒家的道统观是不是宋明理学的延续呢?自熊十力起,新儒家都有一种强烈的道统意识,但是他们重建道统的方式则已与宋明以来的一般取径有所不同。他们不重传道世系,也不讲“传心”,而是以对“心性”的理解和体证来判断历史上的儒者是否见得“道体”。在这一点上,他们确与陆王的风格比较接近。由于新儒家第一代和第二代诸人对于“心”、“性”、“道体”的确切含义以及三者之间的关系

都没有获得一致的结论，他们的道统谱系因此也有或严或宽的不同。但无论严宽，均大致认定孟子以后，道统中断，至北宋始有人重拾坠绪；明末以后，道统又中断了三百年，至新儒家出而再度确立。(按：熊十力晚年认为孔子的内圣心学，孟子以后便中断了，宋明儒亦非“嫡嗣”，见《明心篇》；又说孔子的外王“大道”学，虽孟子也未能继承，见《乾坤衍》。若依此说，则自无“道统”可言)由此可见新儒家的道统虽然不是一线单传，但却仍是随时可断。

新儒家建立道统在文字层面上是运用哲学论证，这是新儒家的现代化或西方化。但是由于新儒家奉孟子陆王一系的心学为正统，必须肯定有一普遍而超越的“心体”。这个“心体”对于每一个人都是一真实的存在，即陆象山所谓“此心”或王阳明所谓“良知”。“心体”是一切价值和创造的根源，但其第一性质则必然是道德的。另一方面，陆王又强调“吾心即宇宙”、“良知生天生地”，因此新儒家也必须肯定有一道体流行于整个宇宙之间。这个道体可以有各种不同的名称，如天道、天命、本体、上帝之类。但名称无关紧要，重要的是我们必须承认这才是宇宙的最后真实。照新儒家的看法，古代希腊哲学家也看到了这个道体，不过他们为思辨理性所限，把它当作形而上的实体；近东的宗教先知也窥见了这个道体，但他们又为启示理性所限，把它拟为人格化的上帝；只有儒家圣人所言的才是对于道体的正见。不但如此，新儒家还更进一步，通过现存的文献和传记材料，他们自信可以断定宋明理学家中谁能上继孟子，见得道体，其见道究竟循着何种工夫进路，以及所成就的义理系统又属于何种形态等。这是新儒家重建道统谱系的最重要的内在根据。

显而易见，这一断定并不能取决于哲学论证。所以新儒家最后必然强调“体证”、“证会”之类的修养工夫，这便是所谓“德性之知，不由见闻”。宋、明理学家对于修养工夫本有种种具体的描述和讨论。新儒家据此立论自有一定的理由。宋明理学家自述其“见本心”或“觅本体”的过程往往甚为亲切。例如高攀龙描写他一生出入各家所指示的修养工夫，虽有过“透体通明，遂与大化融合无际”的见道经验，仍须再过十几年才识得《大学》、《中庸》所描写的本体和工夫。(见《明儒学案》卷五十八《东林》)我们自不应轻易怀疑高攀龙和其他理学家有过此类心理的经验，因为他们的工夫历程是有明确的记录的。但是现代一般人并没有作过这种精神修炼的工夫，更不曾证

会过心体和道体,因此无从在这一层次上分辨儒学史上谁已见道、谁未见道或谁见道不明,等等。现代新儒家则不同,他们正是以证悟的经验为重建道统的前提。无论是评析宋明儒者的工夫论或本体论,新儒家的论断和语气都必须假定他们对宋明儒者的种种修为与造境无不亲历一过,否则他们所指陈的前人证会道体的异同高下便成为观念游戏了。新儒家强调的证悟在西方人看来毋宁是宗教体验的一种。例如熊十力所说的"良知是呈现",如果真是一种实感,则与西方人所说的"上帝的呈现"(God's presence)属于同一境界,虽然内容可能有异。但非亲历此境者则不能妄语,所以我们在门外的人最多只能把见道者的证言当作一种事实来接受,而不能赞一词。

如果我们细察新儒家重建道统的根据,便不难发现他们在最关键的地方是假途于超理性的证悟,而不是哲学论证,康德—黑格尔语言在他们那里最多只有援助的作用,而且还经过了彻底的改造。只有在承认了"心体"、"道体"的真实存在和流行不已这一前提之后,哲学论证才能展开。但这一前提本身则绝不是任何哲学论证(或历史经验)所能建立的。所以如果我们把新儒家的道统观简单地看作一般意义上的哲学史研究,那便不免会时时发生"每逢危难,上帝出现"(deus ex machina)的错愕。因为每在紧要关头,哲学和历史都无济于事时,出而直下承当的必是超越的证悟。其实这正是新儒家特显精神之处。只要我们了解新儒家所讲的并不是普通意义的哲学,而是具有宗教性的道体,是理性与感官所不能及的最高领域,上述的错愕便可以避免了。早在九十年以前,威廉·詹姆斯(William James)便已指出,对于"上帝呈现"这一类直接的宗教体验,理智是绝对无能为力的;哲学和神学即使建构得再精巧,也只能是第二义以下的模本,是空洞而不相干的。[38]同时他又说:如果有人真正感到活生生的上帝曾呈现在他的面前,那么无论你用多么高明的批判的论证来反驳他,也丝毫无法改变他的信仰。[39]我们对于新儒家的道统观即可作如是观。

但是问题在于道统如果有实义,则只能是儒学史上的客观事实,而为人人(至少是大多数人)所共见。另一方面,心体、道体的体证如确有其事,自古及今也都仅限于极少数的人。不仅如此,体证必然是个人的私经验,往往因人而异,甚至同一人也先后不同(如前引高攀龙之例)。那么我们究竟怎样才能断定儒学史上谁曾见"道",谁未曾见"道"?又如何分辨谁所悟者是

真“良知”，谁所见者仅是“良知的光景”？通常我们会想到以孔、孟以来的儒家文献为判断的标准。但从新儒家的立场说，这是完全无济于事的。文献必涉及训诂考证的问题；新儒家与考证学家恰好相反，他们相信“义理明而后训诂考证之得失可得而明”[40]。由于他们对义理系统的划分基本上取决于超越的体证，于是问题又回到了始点。但这是在原地兜圈子而不是诠释循环。新儒家的道统观对于具有同样体证经验的人也许已是不证自明，但一般思想史研究者则对之实有无从措手足之苦。

新儒家的道统观不仅对“学不见道”的门外人构成了不可克服的理解上的困难，而且即在门内也发生了严重的分歧。今天新儒家内部对朱陆异同已开始旧案翻新，有人以朱陆同传道统，始终相涵，博约相资；有人则以陆王上接孟子之绪，得道统之正，而朱子反成歧出。可见同以超越体证为判断的根据，所建立的道统谱系依然可以相去极远。不但如此，新儒家讨论宋明理学的传衍和发展给我们一个非常清晰的印象，即以心性论为内核的儒家之“道”，得之极难而失之极易。往往一两百年才偶然出现一两个见“道”的人，而依照新儒家的严格标准，即此一二人所见也有这样或那样的偏颇；至于门徒之中，若有两三人能守之不失已属难得，其余则不是误解便是未得其门而入。因此自北宋至今一千年间，真能承继孔、孟道统的大概不会超过十人。即使把标准放宽些，加上极少数门人弟子，全体数目也还是少得可怜。这样看来，新儒家重建道统的方式虽然与宋明理学家不同，但其道统观则仍如钱先生所说，“是截断众流，甚为孤立的；又是甚为脆弱，极易中断的”。新儒家内部的朱陆异同之辩也由此而起。这一新争论与其说是出于儒学史研究上的分歧，毋宁说是新儒家内部已出现谁继承了道统的问题。即使新儒家人人都见道，也还有谁见得最真切的问题。“截断众流”的道统观最后不可避免地要引出衣钵真传的争讼。禅宗“一花开五叶”，但青原、南狱排名先后的纠纷历数百年而不息，一直到清初还有曹洞、临济二宗互争正统。黄宗羲所谓“脱得朝中朋党累，法门依旧有戈矛”也。禅宗的教外别传是宋明儒家道统的原型，《景德传灯录》尤其有示范的作用。陈垣说：

> 今《景德录》即现存禅宗史最初之一部也。自灯录盛行，影响及于儒家，朱子之《伊洛渊源录》，黄梨洲之《明儒学案》，万季野之《儒林宗

派》等，皆仿此体而作也。[41]

这是无可否认的客观事实。现代新儒家既上承宋明别出之儒而严格简别道统中的“正宗”与“旁出”（借用契嵩《传法正宗记》的分类），则这种简别所依据的绝对标准最后必然也要施用在他们自己的身上。虽然他们的根据不再是传道世系，而是通过超越证悟所厘定的义理系统，但他们对所谓义理的规定较之禅宗或理学的世系更为严格。例如宋、元、明三朝《学案》中的人物，以理学的世系说，似乎都应该包括在道统之内；以新儒家的义理衡之，则绝大多数是在道统之外。不用说，新儒家内部的义理分歧最后也必须经过同样严格的简别。朱、陆究竟代表同一“正宗”的不同工夫取向呢？还是一为“正宗”、一为“旁出”呢？这一判断上的差别透露出义理系统上最基本的分歧，新儒家道统观的严格性必然要求对这一分歧作出明确的决定。但一经决定则两说即分高下，高者得道统之正，下者退居偏位。若两说相持不下，则争端不息；争端不息，则道统不立。这可以说是“截断众流”的道统观给新儒家带来的一大困扰。

当年鹅湖之会，陆氏兄弟先自不同，因此必须辩出高下，归于一是，然后才能与朱子争异同。子寿、子静辩了一整天，最后子寿承认“子静之说极是”，才告一段落。以义理的造诣言，陆象山大概确在其兄子寿之上，故子寿卒舍己见以从其弟。但子寿也未必在一切论点上完全与象山一致。所以第二天子寿诗中有“古圣相传只此心”句，象山仍说“微有未安”。子寿立即反应道：“说得恁地，又道未安，更要如何?”这很显然是极不耐烦、不痛快的语气。后来吕祖谦柬朱子，说：“子寿前日经过，留此二十余日，幡然以鹅湖所见为非，甚欲着实看书讲论，心平气下，相识中甚难得也。”而朱子祭子寿文也说：“别未几时，兄以书来。审前说之未定，曰子言之可怀。”可见子寿当时改从象山之说也未尝没有几分勉强。（以上所引资料均见《朱子新学案》第三册，“朱子与二陆交流始末”章）这个例子颇能说明“截断众流”的道统观简别义理的严格性。在这一简别之下，任何细微的歧异都不能被容忍，最后都必须归于一是。既归一是则必以一人为主体矣。这一特征一方面固然反映了立说者的性格，但另一方面恐怕也和“专归一路”的义理形态有关。当代新儒家的主要倾向便和陆象山之教十分相似，不过象山所谓“本心”，新儒家

称之为“道德主体”而已。顾宪成序陈建《学蔀通辨》，曾以“无我、有我”分别朱陆。他说：“在朱子岂必尽非而常自见其非；在陆子岂必尽是而常自见其是。此无我、有我之证也。”又说：“朱子歧德性学问为二，象山合德性学问为一，得失判然。如徐而求其所以言，则失者未始不为得，而得者未始不为失。此无我有我之别也。”顾氏所谓“无我”当出于《论语·子罕》所谓“毋我”。这一分别很自然地使我们联想到1947年金岳霖比较他和熊十力的哲学分歧。他说：

> 熊氏哲学背后有他这么个人，而我的哲学背后没有人。[42]

这正是现代的有我、无我之辨，也可以说是主观与客观的分别。为一个主观极强、自信极深的人，所讲的恰好又是专归“道德主体”一路的哲学，往往会在不知不觉之间化身为道德主体。这样一来，他便容易发展出顾宪成所谓“常自见其是”的倾向；对于不同的观点更容易直觉地视为“陋说”、“邪意见”、“闲议论”、“第二义以下”之类，而一概加以摔斥。陆象山是如此，熊十力更是如此。新儒家的道统和这一特殊的义理形态有内在的关联，是显而易见的。

现在我们要进一步追问：当代新儒家为什么要费如许力气来重建道统呢？为什么他们非把道统的焦点集中在“心体”、“道体”之上不可呢？不用说，这两个问题都不是很容易解答的。

通常我们提到“新儒家”，大致把它当作现代中国的一个思想流派。对于“新儒家”了解得更多一点的人也许会说它是继陆王心学而起的一个哲学流派，因为新儒家中的人物主要是以哲学为专业的。但是这种门外人的看法是和新儒家的抱负完全不相称的。这里我们必须再次提及他们那篇《中国文化与世界》的宣言。这篇宣言大致反映了他们的抱负——面对西方文化的冲击，中国人必须重建中国文化的价值系统。在这个重建过程中，他们并不拒斥西方文化的成分；相反的，对于五四以来所提倡的“民主”和“科学”，他们同样抱着肯定的态度。但是他们坚持一切西方的成分都必须安排在中国文化的价值系统之内。从这一点说，他们的立场当然是和五四以来的主流派恰恰相反。因此他们也往往被定性为文化保守派或传统派。然而

这种定性未必与实际相符。但事实上,他们把中国文化(以儒家为中心)的理想和现实一分为二。在现实的层面,从制度到习俗,他们毋宁是反传统的,而且其反传统意识的激烈有时甚至不在五四主流派之下。例如熊十力在1951年5月22日给梁漱溟的信上说:

> 若云社会制度或结构,中国人之家庭组织却是属于制度或结构者……其实,家庭为万恶之源,衰微之本,此事稍有头脑者皆能知之,能言之,而且无量言说也说不尽。[43]

虽然新儒家反传统的程度因人而异,未可一概而论,但大体上说,他们确是对中国文化的一切有形的现实都无所肯定,所肯定的仅是无形的精神。(最明显的还是熊十力,他说:"秦后二三千年,只有夷化、盗化、奴化三化,何足言文化。"[44])也许正因如此,新儒家才不得不强调道统,并且把道统严格限定在心性论上面。因为依照他们的解释,一部中国文化史的精神仅在极少数的儒家圣贤的身上获得比较完整的体现和发展。(其他的人,包括释家、道家,如果曾接触到这一精神,也是偏而不全或"日用而不知")至于中国社会制度史上的所谓儒家,包括纲常名教在内,则都是对此一精神的歪曲。道统便代表了这一精神的历史,而且也是唯一有意义的历史。新儒家所说的道体、心体、性体等都是这一精神内核,不过因观察的角度不同而有种种不同的名称而已。但这一精神的内核又是中国自古以来所特有的,古代希腊、以色列、印度的哲学和宗教都见不及此。所以新儒家才说:"心性之学乃中国文化之神髓所在。"这一中国的"道"正是所谓"放之则弥六合,卷之则退藏于密"。新儒家的历史任务便是以现代的(主要是康德—黑格尔的)哲学语言来展示此"退藏于密"之"道",然后再求"放之则弥六合",即全面重建一个现代的中国文化系统。

我想以上的分析也许可以使我们了解新儒家重建道统的一种苦心孤诣。如果上面关于新儒家的抱负的观察大致不错,那么我们显然不能把他们仅仅看作是一个普通的哲学流派;新儒家中的个别成员尽管在大学的哲学系任教,他们也不是普通的所谓专业哲学家。事实上,他们在许多著作中表示过不屑与现代所谓"专家"、"教授"为伍的意思。"道"是最高的绝对的

领域,也是一切价值的源头。新儒家正是以"道"的继往开来者自许的。依《中庸》"修道之谓教"之说,则新儒家所倡导的其实是"教",而不是通常意义的"学"。从他们的观点说,"教"是第一义的,"学"则是第二义或第二义以下的。因为"教"必归宿于总持一切的最高真理(道),异于"教"的便成"异端";"学"则是多元的、相对的、局部的,往往演成"此亦一是非,彼亦一是非"的纷争。中国传统的经、史、子、集是如此,现代的专门学科尤其是如此。如果我们混"教"为"学",误把新儒家看作今天的无数哲学流派之一,不但新儒家不肯承认,而且我们也无从了解新儒家的基本特征。

正由于新儒家是"教",他们才对内有统一教义的严格要求,对外又必须安顿客观世界的整体秩序。道统的重建即是统一教义的具体表现,关于这一点,上面已有所说明。这里可以补充一点,新儒家虽没有形式上的"教主",但精神上仍然要求有一"教主"。依照新儒家内部的不成文法典,见得道体最真切、修为的境界最高的人事实上便居于"教主"的地位。这是因为"教"的内部不能没有"阶次"(hierarchy),既有"阶次"则不能没有最高的一层,否则将无以起教众之信,更不能定教义的是非。这一套不成文法典当然不是新儒家所独具,一切的"教"实无不有之。但绝大多数的"教"是所谓"出世的",至少不直接干预俗世的事。西方的政教分离之后,更是如此。所以这种"阶次"仅仅对于"教"内的徒众有意义,与一般的人是完全无关的。新儒家则不然,他们的最后归宿是社会实践,也就是重新安排人间世的秩序。因此他们的"教"内阶次对于整个社会也同样有效。这是新儒家的难题之一,留待下面再讨论。

六、新儒家的"开出"说

现在我们先从新儒家的"开出"说入手。新儒家上承"内圣外王"的旧统,而提出了道统开出政统和开出学统的说法。我们在此有两个侧面的观察:

第一,新儒家的两个"开出"说事实上是为了安顿"民主"与"科学"而特别构想出来的。他们不同意五四主流派向西方搬取"民主"与"科学"的主

张，因为这种单纯"西化"的主张使中国文化在现代转化中完全失去了作用。为了将"民主"与"科学"纳入中国文化的原有系统之内，新儒家才不得不别出心裁，发展出一套所谓"开出"说。

第二，"开出"说必然涵蕴内圣是一切价值的本源所在，所以内圣的领域也必然高出人间一切活动的领域之上。从这一点看，新儒家显然是要重建儒学在中国文化传统中所一直占有的那种中心而又超越的地位。但是新儒家又确有新的成分，并不是简单的复古。他们对于内圣和外王两个世界的划分大体上采取了康德关于本体界和现象界的划分，而又加以变化。在"开出"说方面，他们更参用了黑格尔的"精神"客观化而实现其自己的说法。为了使读者对新儒家"开出"的一方面有所认识，我们不妨简略地谈一谈所谓"良知自我坎陷"之说，因为此说是"内圣开出外王"的主要论据。

依新儒家的解释，良知是绝对的道德心，它本身并不以物为对象。但良知在发用的过程中必然引起对有关的客观事物的认知要求，此时良知即须决定"坎陷"其自身以生出一"了别心"，而化事物为知识的对象。新儒家即据此说而断定一切知识（包括科学知识在内）都依于其高一层次的良知决定"坎陷"其自己而生。故知识必统摄于良知之下。良知是本体界的事，知识则是现象界的事，两者的高下判然。[45]这个曲折有趣的说法大概是从黑格尔的哲学中变化出来的，所谓"自我坎陷"即相当于"self-diremption"。康德认为主体——本体我——永不能知其自己，因为主体一旦成为知识的对象即化为经验我，而不复是本体我了。黑格尔不同意此说，因而提出主体——黑格尔的"意识"——正可通过"self-diremption"而使本身化为可知的对象，这正是人和石头不同的所在。"self-diremption"原义是"自我分离"。但"绝对精神"要实现其自己则必须通过具体的个人生命，"自我分离"便发生在这个低一级的层次上；在"绝对精神"那一层上，主客自然是统一的。[46]然而新儒家套用黑格尔的概念却可能引起实践上的困难。"绝对精神"是上帝的化身，故不可能也不必要"自我分离"，只有在有血有肉的个人的意识中才会发生自我分离。相反的，依照新儒家之说，良知则是人人所同具的，良知的坎陷也是每一个人所必有的。所不同者，只有极少数的人才能长驻于良知呈现的境界，绝大多数的芸芸众生则无此经验。圣凡两途即由此而判，关键系于证悟之有无。这些极少数的儒家圣贤虽然也有血有肉，表面上似与凡人

无异，事实上却具有非常特殊的精神身份。若依康德之说，他们是具有“智的直觉”的本体我；若依黑格尔之说，则他们是“绝对精神”或上帝的化身。新儒家的道统“开出”政统和学统之说必预设自己处于价值之源的本体界（圣域），而置从事政与学以及一切人世活动的人于第二义以下的现象界（凡境）。上面所说的实践上的困难便隐伏在此。

在中国传统的社会结构中，这些具有特殊的精神身份的人自然有他们的特殊社会空间。即使如此，明清以来，由于社会结构在不知不觉中发生重要的变化，这些少数精神“先觉”的社会身份已不免发生问题。王阳明的良知说最后演变为通俗意义的“现成良知”和“满街都是圣人”。但“良知”一旦泛滥到这步田地，少数“先觉”的存在便没有必要了。如果说，“满街圣人”在“成圣”之前，还需要少数“先觉”的指点，那么这些“先觉”在现实社会上究竟居于什么地位呢？儒家不同于基督教，没有教会的组织，儒者也不能成为专业的牧师。王艮和泰州学派的社会讲学终究不能普及，更不能持久。入清以后，王学衰歇，不少儒家便不免要发生什么是“儒者本业”的困惑了。

今天新儒家似乎也面临同样的困难。新儒家一方面告诉我们：“心体”、“道体”或“良知”的体认是无限艰难的，没有“宿慧”的人几乎没有可能获得“良知呈现”的经验。而且即使偶然有此经验，也绝不能保证一得即不复失。所以依他们的严格简别，王阳明的弟子中真能守得住良知之教的也不过两三人而已。另一方面，新儒家又坚持无论是“政统”或是“学统”都必须由“道统”开出。这就等于说，民主和科学在中国的实践最后都落在新儒家的肩上，因为只有他们才是“道统”的承继者。但是新儒家从来没有清楚地指示我们：道统究竟怎样才能“开出”政统和学统？我们只能试作几种可能的推测：第一个可能性是说只有悟“道”——进入“道统”——的人才能开出民主与科学。这大概不会是新儒家的想法，因为这一限制太严格了。依新儒家的标准，今天真正的悟“道”者恐怕不会超过一两人，我们怎么把这样巨大的“开出”事业完全寄望于一两人的身上呢？而且即使以当年《中国文化与世界》宣言的四位签名者而言，其中也只有张君劢先生一人曾对民主事业有过贡献。但以悟“道”而言，恐怕新儒家绝不会承认他是一个合格的人选。第二个可能性是新儒家以“先觉觉后觉”的方式激发中国人的良知，然后通过“良知的自我坎陷”以“开出”民主与科学。这也许最接近新儒家的“开出”的

理想，但是也立即遇到一个难解的困境：新儒家既非以传“教”为本业，则将以何身份并通过何种方式来点拨中国人的良知而期其必从呢？不但如此，中国人追求民主与科学至少有一百年的历史，远在新儒家出现之前。这是不是表示，良知早已发用，不必更待“先觉”的激发了呢？这便引出第三个可能性，即所谓“开出”是指中国人在近百年来努力的方向事实上即是暗中由良知规定的，不过为之者不自觉而已。这个说法符合“良知本自现成”之义，也可以澄清民主与科学和儒家传统互不相容的偏见。但是这样一来，新儒家则不免永远落后着，如黑格尔所谓“暮色既晦，智枭展翼”，其功能已降为澄清思想上的误解，而不是“内圣开出外王”了。

以上论新儒家“开出”说的困难，甚为简略，因为这不是本文的主旨所在。“良知的自我坎陷”的理论最多只能说明人的一切创造活动都受“良知”的主宰，但却无法证立政统与学统必待道统来“开出”。因为如果人人都有现成的良知，则他们在发现了民主或科学的价值之后，良知自然会“自我坎陷”，用不着也不可能等待道统中人的指点。前面已指出，中国人在19世纪末叶已发现了民主与科学的价值。我们可以把发现之功归于“良知”，但不能归于道统（无论是真道统还是伪道统）。五四以来提倡民主与科学最有力的人同时也是最反道统的（虽然是伪道统），他们也未尝不能理直气壮地说，他们反道统正是出于“良知”之不容已。可见“良知”说是一把两刃的刀，两边都可以割。

新儒家之所以必须坚持“开出”说自有其不得不然的理由。前面已指出，新儒家把自己的领域划在开创价值之源的本体界，而民主与科学则是现代中国人所共同追求的两大新价值。因此新儒家才特别建构一种理论，说明这两大价值在中国的开创必须在源头处——儒家的“道”——着手。根据新儒家的解释，传统儒家的“道”所完成的是道德主体的建立。新儒家则在这个基础上推陈出新，使道德主体可以通过自我坎陷的转折而化出政治主体与知性主体。这一创造性的转折便是新儒家给他们自己所规定的现代使命。很显然，这一理论建构必须预设新儒家在精神世界中居于最高的指导地位。这里显示出新儒家所设想的中国的现代化与西方的现代化是属于两种截然不同的形态。

西方现代化的历程始于俗世化，即取消了“道统”——基督教——的绝

对主宰的地位。其结果是大家都知道的政、教分离。美国的开国领袖杰弗逊曾有一句名言:"无论我的邻人说上帝有二十个或根本没有上帝,对我都毫无损害。"这就是说,对于个人最关重要的终极信仰是与民主政治完全不相干的。同样的原则也适用于科学研究方面。科学知识的成立自有独立的客观准则(虽然准则也随着科学的发展而变动),科学家本人究竟是无神论者、一神论者或多神论者都不能影响到他的研究的结果。所以西方现代社会的特征之一是政治、宗教、学术、道德、经济、艺术各个领域都相对独立,其中没有任何一个领域可以特殊自居,而凌驾于其他领域之上。最近二三十年来,西方的自由主义者甚至已开始怀疑民主究竟是不是先要有一套哲学理论的基础?是不是在宗教信仰退位以后,我们还必须重建一套俗世的共同信仰来取代它的地位?这种思想上的变化是和西方社会日益多元化的趋向分不开的。现代的社会结构越来越不能允许有一群特殊的人物居于精神领导的地位。反"精英文化"(elite culture)或反"精英主义"(elitism)的声浪在西方一天天高涨便是这一趋向的明确标志。思想界和文化界也市场化了,各种品质混杂的货色都可以自由竞争。这一发展的方向是否健康,自然大可讨论,但目前还看不见转变的迹象。

与西方相对照,新儒家关于中国现代化的设想恰好是一个反命题。西方的旧道统——基督教退位了;新儒家不但坚持中国的道统必须继续占据原有的中心地位,而且还赋予道统以前所未有的更积极的功能:"开出"政统与学统。这个理论一旦涉及实践便必然预设一种金字塔式的社会结构。道统自然是掌握在证悟了道体的人的手上,所以新儒家必然居于金字塔的最高一层,为经验界的一切创造活动提供价值标准。学者和政治家最多只能占据第二层,因为他们所处理的都是经验界的对象,不能直接接触到新儒家的本体世界。严格地说,他们只有在新儒家的道德精神的"浸润"之下才能开拓中国的现代化。其他一切文化社会活动的领域也都在新儒家的价值系统中各有或高或低的定位,他们对于所谓"人格世界"的划分多少反映了他们的社会结构观。但是由于新儒家在基本立场上继承了中国"精英主义"的传统,他们的讨论重点是放在金字塔的第一层与第二层之间的。最重要的则是金字塔的塔尖。以新儒家的立"教"形态而言,此塔尖非他们的"教主"莫属,因为"教主"不但是"道"的最高权威,而且还是从内圣领域"开出"外王

的原动力(prime mover),但在现代社会结构中,我们却很难为这个塔尖找到一个相应的位置。西方今天虽仍有"教宗"(pope),但仅属于天主教一派;并且现代的"教宗"最多只有"内圣",已与"外王"完全无关。古代儒家的"圣人"论德不论位,也与新儒家的要求(英文所谓"claim")不尽符合。关键即在于"开出"之说。《中庸》说:"虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐。"道统"开出"政统与学统正是"作礼乐"的现代说法,所以"德"与"位"缺一不可。这是新儒家教义落在实践层次上所必有的含义之一。从历史上看,与新儒家"教主"约略相应的社会名位只能是初民社会的"最高祭司"(High Priest),古代帝国的"国师"或欧洲中古时代的"教宗"之类,但这一类的名位在现代社会的构成原则中却找不到任何根据。

七、新儒家的心理构造

新儒家的金字塔式的社会构造虽然尚有待建造,但是他们的心理构造早已是金字塔式的,而且已发展到牢不可破的地步。新儒家对整个知识领域所持的态度便是这种心理结构的一种最清楚的表现。他们似乎自信已"优入圣域",因此往往流露出一种睥睨古今中外的心态。前面所讨论的新儒家道统观的严格性已透露了此中的消息。熊十力曾明白地说:

> 余尝衡论古今述作,得失之判,确乎其严。宰平戏谓曰:老熊眼在天上。余亦戏曰:我有法眼,一切如量。[47]

林宰平所用"眼在天上"四字其实不是"戏语",而是的评;熊十力"我有法眼"四字也不是"戏语",而是自信。新儒家自信已窥见本体界的最高真理——"道",因此掌握了绝对的标准,足以判断古今中外一切义理的是非高下。熊十力又曾面告萧公权说:

> 西洋哲学和科学都缺乏妙义,没有研讨的价值。[48]

这话可以代表他对整个知识领域的评价。在新儒家的眼中,西方的哲学和科学都仅仅接触到现象,而未见本体,所以"缺乏妙义"。这是陆象山评朱子"学不见道,枉费精神"的现代翻版。我们必须记得,新儒家论"学",必须设"第一义"与"第二义"的分别。第一义是"内圣之学",属于本体界;第二义是"学人之学",属于现象界。"内圣"之学可以"开出"知识,"学人之学"则绝不足以成为上通"内圣之学"的有效保证。他们也偶然对某些"学人之学"——如史学、文学之类——有所肯定。但是我们必须知道,这在他们不过是一种"纡尊垂奖"的表示,并不是承认"学人之学"可以和他们的"内圣之学"处于同一层次。在内心深处,他们其实是把所谓"学人"看作低一等的。试举一个有趣的例子。吕祖谦(伯恭)曾写信给陈亮(同甫),告诉他陆象山很愿意和他相聚。"渠云:'虽未相识,每见尊兄文字,开豁轩翥,甚欲得相聚。'觉其意甚勤,非论文者也。"牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书评此事说:

> 象山之高明爽朗表现于内圣之学……而陈同甫者则是高明爽朗之表现于"事功之学"者,故重英雄之生命。高明爽朗在此转而为慷爽。其文字"开豁轩翥"即是英雄主义之慷爽之表现,而此种风格亦特为象山所喜,故"甚欲得相聚"也。象山自与同甫殊途,彼亦不必看得起同甫,然在此"开豁轩翥"上,则是气味相投者。[49]

这一大段推想是否合乎事实,姑且不论。最可怪的是中间奇峰突起,冒出了"彼亦不必看得起同甫"一语。这在原来的文献中是完全没有着落的。但是这个有意无意之间的"失言"(slip)恰好反映了新儒家的心理结构:"内圣之学"的陆象山怎么会当真看得起"事功之学"的陈同甫呢?

新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒生、文士之流的"狂"的传统。"文人相轻"、"唯我独尊"、"目无余子"、"自郐以下"之类的心理习惯在两千多年中从来没有断过。"四海习凿齿,弥天释道安",这是晋代名士与名僧的互相标榜;"世无孔子,不在弟子之列",这是韩愈的自负;"仰首攀南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人",这是陆象山的"目无余子";"一夕梦天坠,万人奔号。先生独奋臂托天起。又见日月列宿失次,手自整布如故,万人欢舞拜谢",这更是王艮的自我无限扩大的梦中现形。这

一类的例子不胜枚举。在有些新儒家的身上我们依然可以清楚地看到这种“狂”的精神，甚至新儒家严判“古今述作”或“道统”的那种“法眼”，在中国“狂”的传统中也是无所不在的。让我们举两个例子。清初毛奇龄(西河)论汉以来的经学便具有非常严格的“法眼”。当时人说:“西河目无今古，其谓自汉以来足称大儒者只七人，孔安国、刘向、郑康成、王肃、杜预、贾公彦、孔颖达也。夫以二千余年之久，而仅得七人，可谓难矣。”[50]章太炎大弟子黄侃也是一个有趣的例子。他宣称只信奉八部书，即《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》、《汉书》和《文选》，此外都不值一顾。所以当时北京大学章门同学赠他一句很传神的诗句:“八部书外皆狗屁。”[51]这当然也可以说是“衡论古今述作，确乎其严”了。

新儒家的思想风格与中国“狂”的传统有渊源，这是不足为异的。特别是新儒家上承陆王谱系，而陆王正是理学中“狂”的一派。陆象山之“狂”已见于前。王阳明也是欣赏“狂”的，所以他晚年宴门人于天泉桥，见诸生脱落形迹，而写出了“点也虽狂得我情”的诗句。但是我并不认为新儒家的风格完全来自中国的旧传统，其中也有新的成分。新儒家所表现的那种有趣的“君临”姿态似乎主要是起于对西方人所谓“知性的傲慢”的直接反应。所以我想称新儒家的心态为“良知的傲慢”。

西方现代有一种“知性的傲慢”是随着自然科学的兴起而出现的。科学的巨大成就诱发了一种意识形态——科学主义(或实证主义)。根据这种意识形态，科学是理性的最高结晶，而科学方法则是寻求科学真理的唯一途径。因此自然科学(如物理学、生物学)成为知识的绝对标准，因为它所获得的真理是最精确、最具客观性的。社会科学虽然也是实证主义思潮下的产物，但其“科学性”已远不足以与自然科学相比，至于人文学科——哲学、神学、史学、文学批评之类——则更低一等了。在实证主义者的眼中，不但自然科学是理性的最高典范，而且自然科学家也体现了人类的最高道德——如无私地追求真理、诉诸理性的说服力、诚实、公正，等等。自然科学家是天地间第一等人，因为他们具有最高的“认知的身份”(cognitive status)。社会科学家和人文学者由于在知识上达不到同样高度的“科学性”，他们在真理的王国中便只能算是第二等以至第三等的公民了。[52]这当然是一种“知性的傲慢”。在五四前后，这一“知性的傲慢”随着科学主义一齐传到了中国。从

此中国知识界也大体接受了“科学至上”、“科学家是第一等人”的价值判断。中国的人文学者为了争取“认知的身份”也不得不借“科学”以自重。五四以后,“科学方法整理国故”的运动之所以风行一时,便反映了这一文化心理的转变。传统儒学的地位已为科学所取代,道德意义上的“圣人”也让位于知识意义上的“科学家”了。这一转变可以说是西方俗世化的一种缩影:科学代替了宗教;科学家代替了牧师。(上引 Rorty 的新作对此多有论及。)

新儒家的“良知的傲慢”是受现代“知性的傲慢”的刺激而产生的反应。我们只要稍一比较两者的思想结构,便不难看出新儒家其实是科学主义的反模仿。科学主义者讲“真理”,新儒家反之以“道体”;科学主义者讲“客观性”,新儒家反之以“主体性”;科学主义者讲“事实”,新儒家反之以“价值”;科学主义者讲“理性”,新儒家反之以“良知”或“道德理性”(moral reason);科学主义者讲“科学方法”,新儒家反之以“证悟”或“成德工夫”;科学主义者以“认知身份”决定各种学术专业的高下,新儒家反之以“道德身份”;科学主义者讲“科学理性”体现德性,新儒家反之以“知识为良知之发用”……新儒家如此处处与科学主义针锋相对,一切反其道而行之,而整个系统的内在结构又与科学主义几乎全相一致,这绝不可能是一种偶然的巧合。所以最近情理的解释是:新儒家为了对抗科学主义,在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种,其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学主义者以独占“真理”自负而有“知性的傲慢”,道德主义者则以独得“道体”自负而有“良知的傲慢”。他们都置身于各自建造的世界的巅峰,颇有“会当凌绝顶,一览众山小”之概。但是科学主义者虽然给予社会科学和人文学科以较低的“认知的身份”,但毕竟承认社会人文学术和自然科学同在一个知识世界之内,而所谓科学方法则是人人都能掌握的。所以自然、社会、人文三大类学术只是在“科学性”的程度上有高下之别而已。道德主义者则不然,他们高居本体界,视整个知识领域为低一层次的活动。他们只要肯“自我坎陷”,知识之事固随时可以优为之。但知识领域中人若欲取得“道德的身份”,上窥本体,则其事难如上青天,因为“证悟”、“良知呈现”并不是人人所能有的经验。此所以“良知的傲慢”更远在“知性的傲慢”之上。(“良知”与“傲慢”无论依旧儒家或新儒家之说,当然都是不能并存的,但这正是我铸此名词的用意所在)

总之,从新儒家第一代和第二代的主要思想倾向来看,他们所企图建立的是涵盖一切文化活动的至高无上的"教",而不是知识性的"学";他们决不甘心仅仅自居于哲学中的一个流派。这个"教"的地位在历史上大概只有西方中古的神学曾经取得过,中国传统的儒教没有达到这样的地步。众所周知,中古神学是凭借着政治权力取得君临天下的地位的。新儒家的凭借则是良知的一点灵明,而不是任何外在的力量,这当然是一个无限艰巨的任务。但是新儒家虽然在现实上距离君临天下的境界尚远,他们的君临心态却已牢不可破。"良知的傲慢"至少有一部分是从这种心态中派生出来的。

以上从交游和学术两方面讨论了钱先生和新儒家的关系。钱先生和新儒家之间,除了最低限度的共同纲领——阐明中国文化的特性——之外,真是所谓"所同不胜其所异"。他们不可能属于同一"学派",是显而易见的。尤其重要的是,他们的分歧恰恰发生在对中国文化的理解上面。这正是章学诚所谓"千古不可合之异同"。

我在本文开始时便已指出:钱先生论学不立门户。他研究中国史,特别是学术思想史,确具有鲜明而独特的观点,但是他从来没有表示过,他的观点是唯一正确的观点,更没有要求他的学生去发扬他的观点。所以钱先生像世界上绝大多数的史学家一样,并无开创"学派"的兴趣。因此本文仅在说明钱先生何以不能划入新儒家一派,但绝不是说,钱先生另创了一个不同的门户,而我个人则在此以弟子的身份为师门张声势。尽管我自己治史受到钱先生的启发最深最大,但我根本没有能力继承钱先生的志业。

为了说明钱先生和新儒家的学术途辙截然异趣,本文不能不对新儒家有所质疑。但这种质疑只表现了我个人的史学偏见,并不代表钱先生的意见。根据我个人的了解,新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。在这个信仰普遍衰微的时代,新儒家如果能发挥一点"起信"的功用,哪怕仅仅限于三五徒众,仍然有益于社会秩序。我个人不但不反对,而且十分愿意乐观其成。但是从史学的角度看,由于新儒家采取了最极端的"六经注我"的方式,其中自不免留有许多值得商榷的地方。总之,新儒家如果仅持"直觉"、"证悟"以建立其关于本体界的信仰,则我们局外的人自然完全没有说话的余地。但是一涉及现象世界和它的历史——包括一般的历史和思想的历史——则问题复杂,不是徒恃"良知的傲慢"便能一切

迎刃而解的。三四十年来,我对于海外新儒家的内部演变只有偶然观赏的兴趣,新儒家从50年代初的"一气化三清"到今天的"三清重归一气"也是一种富于启示性的历史现象。由于新儒家对于我自己的研究工作只有非常边缘的关系,我自觉对新儒家并没有什么特别的成见,最多不过是"道不同不相为谋"而已。这次因为纪念钱先生而涉及新儒家,在我确是一种不得已的意外。最后我愿意再郑重声明一句,此文仅仅表达了个人的观点,与门户或宗派的意识是完全无关的。

1991年5月2日初稿写成,7月2日定稿于台北旅次

注 释

[1] 见《中国学术通义》,302页,台湾学生书局,1976。

[2] 见《八十忆双亲·师友杂忆》合刊,33～34页。

[3] 见《国学概论》,下册,142～143页。

[4] 同上,114页。

[5] 详见我的《中国近代思想史中的激进与保守》,载《香港中文大学二十五周年演讲专辑》,《中文大学校刊》附刊19。

[6] 见《政学私言》,9页,重庆,商务印书馆,民国三十四年。

[7] 见《国史新论》,57～69页,台北,1989年增订版。

[8] 见《文化思想之冲突与调和》一文,收入《往日杂稿》,中华书局,1962。

[9] 他在这一问题上的具体讨论略见《评胡适与铃木大拙讨论禅》,收入《中国学术思想史论丛》(四),台北,东大图书公司,1978。

[10] 见《中国近三百年学术史》,382页。

[11] 见《中国学术思想史论丛》(一),196页,台北,东大图书有限公司,1976。

[12] 见《胡适论学近著》,496页。

[13] 见 Arthur F. Wright, *Generalization in Chinese History* 一文所引《国史新论》之说,收在 Louis Gottschalk 主编 *Generalization in the Writing of History*,53～54页,芝加哥大学出版社,1963。

[14] 皆见《政学私言》,9～10页,又103页。

[15] 见 Hu Shih, *Historical Foundations for a Democratic China*, in Edmund J.

James, *Lectures on Government*, University of Illinois, 1941。

[16] 现已收入他的《宪政与民主》,60~77 页,台北,联经,1982。

[17] 见 Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, 加州大学出版社,1978,984~985 页。

[18] 详见 Wolfgang Schluchter, *Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World*,英译本收在 Sam Whimster and Scott Lasch 合编 *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, 1987, 特别是 109~113 页。

[19] 《中国学术通义》,93 页。

[20] 见《金明馆丛稿初编》,286 页。

[21] 《中国学术通义》,94 页。

[22] 见郑家栋《大陆近年来的新儒学研究与我的一点认识》一文,刊于香港《法言》,1990 年 12 月号,32~38 页。

[23] 见《中国现代思想史论》,265~310 页,北京,东方出版社,1987。

[24] 可参考张灏用英文讨论"新儒家"和他们的"宣言"的文章。"新儒家"在此文中译作 New Confucianism, 见 Hao Chang, *New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China*,收在 Charlotte Furth 主编 *The Limits of Change*,哈佛大学出版社,1976,276~302 页。

[25] 关于这一点,可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》,收在《大陆与海外》,237~257 页,台北,允晨,1989。

[26] 同上,240 页。

[27] 《中国学术通义》,96 页。

[28] 见《现代中国学术论衡》,21 页,台北,东大图书公司,1984。

[29] 见《八十忆双亲·师友杂忆》合刊,155~156 页,台北,东大图书公司,1983。

[30] 同上,158 页。

[31] 见《胡适的日记》,527 页,香港,中华书局,1985。

[32] 见胡颂平编著:《胡适之先生年谱长编初稿》,第四册,1156 页,台北,联经,1984。

[33] 《师友杂忆》,210~211 页。

[34] 见《十力语要初续》,18 页,台北,乐天出版社,1973。

[35] 见《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》,59 页,台北,允晨,1987。

[36] 《中国学术通义》,84 页。

[37] 《中国学术通义》,88 页。

[38] *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, 1929, "Lecture

XVIII:Philosophy”。

［39］ 同上,73～74 页。

［40］ 见唐君毅:《中国哲学原论》,上册,《自序》,7 页,香港,人生出版社,1966。

［41］ 《中国佛教史籍概论》,87 页,北京,科学出版社,1955。

［42］ 引自郭齐勇:《熊十力及其哲学》,24 页,北京,中国展望出版社,1985。

［43］ 见《十力书简》,收在深圳大学国学研究所《中国文化与中国哲学》,6 页,北京,三联书店,1987。

［44］ 同上,5 页。

［45］ 关于此点可看唐君毅《中国哲学原论》上册,338～340 页。

［46］ 参看 Charles Taylor, *Hegel*,334～335 页,剑桥大学出版社,1975。

［47］ 见《十力语要初续》,17～18 页。

［48］ 见萧公权:《问学谏往录》,111 页,台北,传记文学出版社,1972。

［49］ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,154 页,台北,学生书局,1979。

［50］ 见全祖望:《萧山毛检讨别传》引姚薏田语,收在《鲒埼亭集》外编卷十二。

［51］ 见周作人:《知堂回想录》,下册,483 页,香港,1970。

［52］ 参见 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*,21～45 页,60～62 页,剑桥大学出版社,1991。



一生为故国招魂

——敬悼钱宾四师

一生为故国招魂，当时捣麝成尘，未学斋中香不散。
万里曾家山入梦，此日骑鲸渡海，素书楼外月初寒。

我的老师钱宾四先生逝世使我这两天来的精神陷入一种恍惚的状态，前尘往事，一一涌上心头。我已写了一篇《犹记风吹水上鳞》，记述我和他在香港时期的师生情谊，那完全是个人观点的杂忆。现在再写这一篇《一生为故国招魂》，是想扼要说明钱先生的学术精神。但这也只能代表我个人对这一精神的初步了解，还不足以概括钱先生在现代中国学术思想史上的贡献和意义。任何人企图对他的学术和思想作比较完整的评估，都必须首先彻底整理他所留下的丰富的学术遗产，然后再把这些遗产放在现代中国文化史的系统中加以论衡。这是需要长期研究才能完成的工作。我现在所以敢仓促间尝试写这篇文字，是由于我具有两个基本条件：第一，钱先生的学术著作我确实读得很仔细，有些更反复体味过许多次；第二，我曾有幸列于他的门墙，四十年来，不但听过他的正式讲授，也和他先后有过无数次的讨论。但是必须声明，所有钱先生的弟子大概都具有上述两个条件。而且在他的弟子之中，追随他比我更久更密切者也大有人在。因此我在下面所介绍的

只能代表我个人的看法。不但如此，钱先生的学术精神是多方面的，我们从不同的角度出发便可以看到不同的精神。这正如苏东坡笔下的庐山，所谓“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。我现在所强调的仅仅是他“为故国招魂”的一面。本文开头所引的是我刚刚写成的一副挽联，我想用它来象征钱先生的最终极而且也是最后的关怀。“未学斋”是钱先生的斋名之一，见《中国近三百年学术史》的《自序》；“素书楼”则指无锡七房桥的旧址，不是台北外双溪的那所楼宇，因为后者不过是前者的投影，而且今天已不复存在了。

十六岁萌发爱国思想与民族文化意识，深入中国史，寻找中国不会亡的根据……

钱先生自能独立思考以来，便为一个最大的问题所困扰，即中国究竟会不会亡国？他在新亚书院多次向我们同学讲演，都提到梁启超的“中国不亡论”曾在他少年的心灵上激起巨大的震动。这篇文字主要是以“沧江”和“明水”两人一问一答的方式写成的。“明水”提出种种论证指出中国随时有灭亡的危险，而“沧江”则逐条反驳，说中国绝无可亡之理。两人的问答一层转进一层，最后说到了中外的历史，中国的国民性，直到“明水”完全为“沧江”所说服才告结束。后来我们读《饮冰室文集》，才知道“沧江”是梁启超，“明水”是汤觉顿。这篇文字的题目也不是《中国不亡论》，而是《中国前途之希望与国民责任》，最初刊在宣统二年(1910)的《国风报》上。1910年，钱先生才十六岁，他的爱国思想和民族文化意识至迟已萌芽于此时，也许还可以追溯得更早一些。梁启超这篇文字在当时激动了无数中国青少年的国家民族的情感。后来我读到左舜生的《我的少年时期》，也提到他和一位同学夜读这篇两万四千字的长文，至于欲罢不能而热泪长流。但是钱先生和大多数青少年读者不同，他读了此文之后没有走上政治救国的道路，而转入了历史的研究。他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先生以下八十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使。

钱先生又屡次说过，他非常欣赏梁启超所用“国风”这一源于《诗经》的

名称。不用说，他早年也受到了《国粹学报》(1905～1911)的影响，对于"国魂"、"国粹 "(借自日文)、"黄帝魂"等流行观念是同样能够欣然接受的。当时梁启超《读陆放翁集》有"兵魂销尽国魂空"的名句，而高旭(天梅)的《南社启》也说："国有魂，则国存；国无魂，则国将从此亡矣。"又说："然则国魂果何所寄？曰：寄于国学。欲存国魂，必自存国学始。"不过五四以后，这些观念在知识界已不流行了。所以后来钱先生改用"中国历史精神"这个观念，意思还是一脉相通的。其实，"国魂"、"国粹"的观念最初从日本开始，而日本人又受了德国人讲"民族国家精神"的启示，如兰克(Ranke)便强调马丁·路德的宗教改革在更深的层次上是体现了日耳曼的民族精神。那时日本人编欧洲史教科书往往以兰克为典范。王国维光绪二十六年(1900)撰《欧罗巴通史序》已明白指出。以上简略的陈述不妨看作是钱先生"为中国招魂"的渊源所自。

"中国不会亡"的历史根据何在？此一念当时便引申出了无数的历史问题。《国粹学报》中人如刘师培根据斯宾塞的社会进化论，指出中国史上的治乱循环是因为进化的阶段尚浅，西方则治了便不再乱。梁启超写《新史学》则有"二十四史非史也，二十四姓之家谱而已"的著名论断。(按：以一史归一姓，可见任公当时情感之激动。稍一寻思，岂非笑话。)这一观念旋即为《国粹学报》中人所接受，并加以宣扬，流风至今犹在。至于中国两千年的政治是帝王专制，更是上帝在"最后审判"中所下的判决词，毫无上诉的余地。从此以后，中国人研究中国历史都或明或暗地有一西方史的模式在背后作衬托。比较的历史观点本来是有利无弊的，但是比较如果演变为一方是进化的高级阶段(西方)，而另一方则仍停留在较低的层次(中国)，因此前者成为批判后者的绝对标准，那么许多历史和文化的歪曲便随着发生了。清末民初的中国史学界还没有发展到这样严重的情况，但其倾向已极为明显。因此国粹学派本身即包含了一个无可克服的内在矛盾。他们一方面在寻找中国的"国粹"、"国魂"，有人以为此"魂"寄托于历史，有人以为哲学(儒家和诸子)即是"魂"，也有人以为文学才是"魂"的凝聚之地。但另一方面，他们对于当时以进化论为基调的西方社会学则视为天经地义。所以刘师培力证中国古代也有石器、铜器、铁器三级，邓实则深信耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代，中国和西方的分别即在处于此二不同的阶段。他更明

白宣称:"此黄人进化之阶级,其与西儒之说抑何其吻合而无间也。"然而同一个邓实却又痛斥当时"尊西人若帝天,视西籍如神圣"的风尚。

承继清末学人的问题,为寻求新的历史答案而独辟路径……

他们当时解决矛盾的办法大致有两条路。第一条路是认定西方现代的基本价值观念如民主、民权、自由、平等、社会契约等,在中国早已有之,这才是中国的"魂",不过湮没已久,必须重新发掘。另一条路是主张汉民族西来说。当时出于排满的动机,几乎人人都尊黄帝为中国人的始祖。中国的"国魂"也就是"黄帝魂"。那么谁是黄帝呢?当时一个法国业余学者提出一个理论:黄帝是近东王号的对音(Nakhunti),黄帝率领西方民族称为巴克(Baks)者,先东迁至中亚,再入中国,征服土著。《尚书》所谓"百姓"即是"巴克",而土著则是"黎民"。这种说法今天听来似乎是天方夜谭,但当时第一流学人如章炳麟、刘师培等都是笃信不疑,且运用他们的训诂与古典的知识加以证立。章炳麟在《序种姓》一文中甚至直呼加尔特亚(Chaldea)为"宗国"。这个荒唐的理论后来却又因为瑞典的安特生发现仰韶彩陶而得到加强,甘肃马厂、辛店彩陶上的几何花纹尤其与南欧所发现者相似。如中国的人种与文化源出西方,那么中国人仍然处于现代世界的中心,而不在边陲。这也给当时不少人提供了"中国不亡"的心理保证。

我之所以特别介绍五四以前这一段学术思想史的发展,主要是想为钱先生治史的动机与方向找出一种比较可靠的历史说明。梁启超、章炳麟、《国粹学报》派所提出的种种问题对钱先生实有支配性的影响。他深信中国文化和历史自有其独特的精神,这一点无疑是承清末的学风而来。我们可以这样说:他承继了清末学人的问题,但是并没有接受他们的答案。他的一生便是为寻求新的历史答案而独辟路径。《国史大纲·引论》所说的"于客观中求实际,通览全史而觅取其动态",正是这一路径的具体描写。但这在他不是空论,而是实践。他的主要学术著作全是针对着当时学术界共同关

注的大问题提出一己独特的解答，而他的解答则又一一建立在精密考证的基础之上。清末康有为的《新学伪经考》支配了学术界一二十年之久，章炳麟、刘师培虽与之抗衡，却连自己的门下也不能完全说服。所以钱玄同以章、刘弟子的身份而改拜崔适为师。顾颉刚也是先信古文经学而后从今文一派。钱先生《刘向、歆父子年谱》出，此一争论才告结束。他也是因为这篇成名作而受聘于北大的。章炳麟、梁启超提倡先秦诸子之学，风靡一世。胡适在美国写英文本《先秦名学史》也是闻章、梁之风而起。但其中具体问题未能解决者尚多。即以整体而论，诸子的先后渊源与系统，以及战国史的转变关键，也都在模糊不清的状态。钱先生《先秦诸子系年》一书则为诸子学与战国史开一新纪元，贡献之大与涉及方面之广尤为考证史上所仅见。根据古本《竹书纪年》改订《史记》之失更是久为学界所激赏。在这样大规模的考证中，由于资料不足和推断偶误，自然不免有可以改正之处。他自己在再版时便增订了两百多条。最近的考古发现当然又提供了足以补充此书的新材料，如《孙膑兵法》的出现即是一例。但全书大体绝不因此等小节而动摇。这是一部考证之作，但卷首《自序》的文章则写得掷地有声。序末论战国世局三变与学术四期一节更是考证、义理、辞章融化一体的极致。1978 年我到中国大陆访问，遇见一位中年的先秦史专家，他对这一节文字居然已熟读成诵。这一点最使我惊异不已。因为钱先生在大陆受"批判"已三十年，白寿彝且曾撰文痛贬《先秦诸子系年》。在这种气氛下还有人能如此爱好此书，其引人入胜之处可想而知。

这里我要指出：钱先生对于知识的态度，与中外一切现代史学家比，都毫不逊色。五四时人所最看重的一些精神，如怀疑、批判、分析之类，他无不一一具备。他自己便说道，他的疑古有时甚至还过于顾颉刚。但是他不承认怀疑本身即是最高价值。他强调："疑"是不得已，是起于两信不能决。一味怀疑则必然流于能破而不能立，而他的目的则是重建可信的历史。许多人往往误会他是彻底反对五四新文化运动的。事实上，他对于所谓"科学精神"是虚怀承受的，不过不能接受"科学主义"罢了。我们试一读《国学概论》最后一章，便可见他确能持平。更值得注意的是在东西文化的争论上，他并不同情梁漱溟的武断，反而认为胡适的批评"足以矫正梁漱溟氏东西文化根本相异之臆说"。

钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂……

在30年代，钱先生是以擅考证见称于世的，虽然他从来不掩饰他对于传统文化的尊重，也不讳言他的考证是为了一个更高的目的服务——从历史上去寻找中国文化的精神。他力排众议，独自承担北大"中国通史"的教学，便是这一立场的鲜明表示。所以他为中国"招魂"是凭借着他对中国文化的信念和他在中国史研究方面的真实贡献，绝非空喊几声"魂兮归来"的方士之流所能相提并论的。正因如此，他的通史一课才能那样吸引着学生。同时学人对钱先生的学术贡献是怎样评价呢？由于中国没有严格的书评制度，不易举证说明。但是我们也偶然可以从间接的资料中找到线索。例如闻一多《古典新义》关于"神仙"、"楚词"的考证中，便常常借助于《先秦诸子系年》。闻一多后来在政治上激进化以后，把钱先生看作眼中钉，以至于斥之为"冥顽不灵"。所以他在学术上对钱先生的尊重自有客观的意义。我最近在杨树达的日记中偶然看到下面一则：

> 一九三四年五月十六日。出席清华历史系研究生姚薇元口试会。散后，偕陈寅恪至其家。寅恪言钱宾四（穆）《诸子系年》极精湛。时代全据《纪年》订《史记》之误，心得极多，至可佩服。[1]

这是陈、杨两人私下的谈话，当然更代表客观的评论了。这里要加以说明：《诸子系年》是1935年才由商务印书馆出版的。陈寅恪之所以得读原稿，是因为顾颉刚建议送此稿至清华出版，为《清华丛书》之一，如冯友兰《中国哲学史》之例。陈寅恪和冯友兰都是审查人。但此事为冯友兰所阻，清华没有接受《诸子系年》。杨树达日记中又提到《中国近三百年学术史》。

> 一九四三年七月二十六日。阅钱宾四（穆）《近代三百年学术史》。

“注重实践”,“严夷夏之防”,所见甚正。文亦足达其所见,佳书也。[2]

杨树达特别指出“文亦足达其所见”这一点,是有眼光的,因为钱先生在此书中每写一家必尽量揣摩其文体、文气而仿效之,所以引文与行文之间往往如一气呵成,不着剪接之迹。但读者若不留意或对文字缺乏敏感,则往往不易看得出来。

《中国近三百年学术史》特“严夷夏之防”,正是因为这部书是在抗战前夕写成的,这时中国又面临另一次“亡国”的危机。因此书中“招魂”的意识表现得十分明显。但“招魂”意识全幅呈露的绝大著作必推《国史大纲》为第一。由于这是今天在海外依然畅销的一部书,我便不用多作介绍了。至于《国史大纲》的内容复杂,论据隐而不露,因此不易通读,我也在《犹记风吹水上鳞》一文中略有说明,此处不再重复。我只想指出,这部书的《引论》最初曾在昆明的报纸上单独发表过,而引起巨大的反响。同情的读者如陈寅恪称许它是近年来少见的大文章,反对者也以它为驳论的根据。前面提到闻一多骂钱先生“冥顽不灵”的文字似乎便是读了《引论》以后写的。当时有一派人固然对“引论”公开攻击,不遗余力,史料派的巨擘也在私下多所议论。钱先生关于中西文化与历史的对比成为集矢之所在。其实,从钱先生个人的思想发展上看,《引论》正是对他早年所承受于国粹学派的种种问题一一提出了自己的答案。抗战时期他曾在马一浮的书院中讨论过中国两千年政治是不是君主专制的问题,这是针对当初梁启超的论断而发的。70年代中,他也曾特别问过我现在大陆考古对于甘肃彩陶问题得到了什么样的新结论。可见他仍然没有忘记“中国文化西来说”。几十年来他的用心一贯,《引论》则是他对于“中国魂”的新诠释。为了说明中国史的独特精神,他不能不以西方作为对照,这也是百年以来中国史学的共同倾向。中西对比是永远得不到定案的,但又永远不可能停止,因为这是倾向宏观或整体论的中外人文学者所不易克制的一种“超越的冲动”。

钱先生为中国招魂当然没有停止过,然而1949年以后中国史进入了一个新的阶段。中国的危险已不在于会不会“亡国”,而是会不会“亡天下”。照顾炎武的说法,“亡天下”便是中国文化的灭亡。所以他在这一阶段的学术著作,如《庄子纂笺》和《朱子新学案》,也改变了招魂的方式。曾国藩“体

庄用墨”，钱先生则是“体儒用庄”。他想通过《新学案》而重建现代儒学之“体”，通过《纂笺》而重显庄生之用。《庄子纂笺·序目》中的话尤为沉痛。最后他说：“若苟四十年来，漆园之书，尚能索解于人间，将不致有若是。天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释离骚也。”“亡国”是由于外敌，“亡天下”则是由于自己。中国百年来的悲剧则正是在于为了救国，反而陷入了“亡天下”的险境。这个不幸的可能性使他早在1930年便开始忧虑。他在《国学概论》的最后一章说：

> 盖凡此数十年来之以为变者，一言以蔽之，曰求救国保种而已。凡此数十年来之以为争者，亦一言以蔽之，曰求救国保种而已。……然而有以救国保种之心，而循至于一切欲尽变其国种之故常，以谓凡吾国种之所有，皆不足以复存于天地之间者。复因此而对其国种转生不甚爱惜之念，又转而为深恶痛疾之意，而惟求一变故常以为快者。……则其救国保种之热忱既失，而所以为变者，亦不可问矣。

他所举的具体例子之一便是陈独秀先后心理的转变。

钱先生无疑是带着很深的失望离开这个世界的，然而他并没有绝望。他一生为中国招魂虽然没有得到预期的效果，但是无论是世界的思潮或中国的知识气候都和五四时代大不相同了。钱先生所追求的从来不是中国旧魂原封不动地还阳，而是旧魂引生新魂。今天已有更多的人会同意这个看法。他曾说过：“古来大伟人，其身虽死，其骨虽朽，其魂气当已散失于天壤之间，不再能抟聚凝结。然其生前之志气德行、事业文章，依然在此世间发生莫大之作用。则其人虽死如未死，其魂虽散如未散，故亦谓之神。”（《灵魂与心》，115页）这段话完全可以用于钱先生个人，但是也未尝不能适用于中国这一集体。在这意义上，我们应该承当起钱先生的未竟之业，继续为中国招魂。

1990年9月2日

注　释

---

［1］《积微翁回忆录》，82页，上海古籍出版社，1986。

［2］同上，204页。

《犹记风吹水上鳞:钱穆与现代中国学术》自序

钱宾四师辞世已整整一年了,一年前我曾写了两篇悼念他的文字——《犹记风吹水上鳞》和《一生为故国招魂》——先后发表在《中国时报》和《联合报》上。三民书局刘振强先生当时曾约我编一部纪念宾四师的专刊,因为宾四师晚年的著作几乎全是由刘先生经手出版的。原则上我接受了这个任务,然而在实行时却不得不对原来的计划加以修改。这一年来,台湾、香港和大陆都刊出了不少纪念钱先生的文字,但是我旅居海外,无法进行有系统的收集工作,如果仅就眼前所见,汇集成册,则不免遗漏过甚。几经考虑之后,我决定把我自己以前涉及钱先生的文字合为一编,作为个人纪念钱先生逝世一周年的献礼。

这里所收的文字多数是与钱先生直接相关的,但也有两三篇仅间接涉及他的学术和思想,应略加说明。《〈周礼〉考证与〈周礼〉的现代启示》曾刊于台北的《新史学》(一卷三期,1990 年 9 月)和北京的《中国文化》第三期(1990 年 12 月)。此文特别指出钱先生《刘向、歆父子年谱》和《周官著作时代考》的重大贡献。前一文尤其曾震撼了当时的学术界,使人从康有为《新学伪经考》的笼罩中彻底解放了出来。《周礼》绝不是刘歆为了助王莽篡位而伪造的"建国大纲",至此已无疑义,重翻旧案是徒劳无功的事。但是由于

今天新一代的学人与清末民初的今古文经学之争已隔得远了,对于这个问题的意义恐怕不免也有些看不清了。最近我在《胡适的日记》(第十册,台北,远流出版公司影印本,1990)中发现了一则记事,值得引在这里。《日记》民国十九年十月二十八日条说:

> 昨今两日读钱穆(宾四)先生的《刘向、歆父子年谱》(《燕京学报》七)及顾颉刚的《五德终始说下的政治和历史》(《清华学报》六·一)。
>
> 钱谱为一大著作,见解与体例都好。他不信《新学伪经考》,立二十八事不可通以驳之。
>
> 顾说一部分作于曾见钱谱之后,而墨守康有为、崔适之说,殊不可晓。

这是《向、歆年谱》初问世时的反响,是有关现代中国学术史的第一手史料。我在写关于《周礼》一文时,《胡适的日记》尚未出版,所以现在抄在这里,以为补充。第二年(民国二十年)北京大学聘钱先生讲授中国上古史和秦汉史,其渊源即在于此。

《中国文化的海外媒介》一文原为悼念杨莲生师而作,因其中有专节论及钱先生,所以也收在这里。钱、杨两先生同是我正式受业的老师,不意同年逝世,相去不过两个多月。从此我竟成韩愈所谓"世无孔子,不在弟子之列"了,思之尤不胜其伤悼。《中国近代思想史上的激进与保守》一篇长文虽未正面涉及钱先生,然而却为他的学术和思想提供了一种时代的背景。钱先生在 1988 年为《国史新论》所写的《再版序》上说:

> 余之所论每若守旧,而余持论之出发点,则实求维新。亦可谓为余治史之发踪指示者,则皆当前维新派之意见。(台北,东大图书公司,增订初版,1989)

这正是我的《激进与保守》文中所讨论的主题之一。原文是香港中文大学二十五周年纪念讲座第四讲的记录(1988),曾刊于《中文大学校刊》附刊十九。此次重印,文字略有改动。

本书所收各文中，最早发表的是《〈十批判书〉与〈先秦诸子系年〉互校记》，时在1954年。此文揭出了郭沫若抄袭钱先生的著作的事实，是现代学术史上一重极有趣的公案。由于此文未经重印，故流传不广。此次收入集中，校勘和考证的部分一仍旧贯，但在行文方面则作了较大的修改。中共官方学术界曾间接反击此文，采取变被告为原告的策略，反过来诬指《先秦诸子系年》由抄袭而成，更为学术史添一趣闻。因此我又补写了一篇跋文，供读者参考。

《钱穆与新儒家》一文近四万言，最近才写成，是本书中最长的一篇，此文较去年所写的两篇悼念文字为翔实，因之也许可以更进一步说明钱先生的治学精神。但是为了避免引起无谓的争端，我没有让它先在报章杂志上露面。所以这是第一次刊布的文字。

本书《附录》收入钱先生论学论文的书简三通，这是从我手头尚保存着的信中挑选出来的。我因为屡次迁居，师友书简损失最多。钱先生给我的信也颇多遗失和残缺，现存的几十封信是我在钱先生逝世后，翻箱倒箧找到的。《附录》第一、第二通写于1960年，那时钱先生正在耶鲁大学任客座教授。这两封信都是对我的《汉晋之际士之新自觉与新思潮》初稿的批评和讨论。其时我治国史不过刚刚入门，这两封信对我有振聋启聩的震撼力。当时我的计划是读完学位后回到新亚去执教，所以主要精神是放在西方历史和思想方面，如罗马史、西方古代史、中古政治思想史、文艺复兴与宗教改革以及历史哲学等都是我曾正式选修过的课程。我心里颇有些焦急，因为我实在腾不出太多的时间来专读中国书，而中国古籍又是那样的浩如烟海。我在给钱先生的信中不免透露了这一浮躁的心情。钱先生每以朱子“放宽程限，紧着工夫”的话来勉慰我，叫我不要心慌。这种训诫真是对症下药，使我终生受用无穷。钱先生又特别提醒我，治中国学术思想史必须在源头处着力，不能以断代为限。这句话也是我终生不能忘记的，虽然我至今仍停留在“虽不能至，心向往之”的阶段。钱先生又一再告诫我不可追逐时尚，斗奇炫博，走上华而不实的斜径。我自己感觉非常幸运，在我步向学术旅程的关键时刻能够得到这样一位良师的当头棒喝。限于才力，我的成绩自然远远没有达到钱先生当初对我的期待。但是我后来常常把钱先生的意思——其实也就是中国传统的为学之方——辗转说给向我问学的青年朋友们听。我

勉强做到了钱先生所说的"守先待后"。《附录》中的第三封信是 1966 年写的，那时我刚刚回到哈佛任教，胸中正酝酿着对清代中期思想史的一种新解释，而以戴东原与章学诚的对照为其中心线索。因此我写信向钱先生求教，现在发表出来的便是他的答书。这是我的《论戴震与章学诚》的一个远源。我自己曾受到钱先生这几封论学书简的启发和激励，所以现在决定把它们公之于世，与有志于治中国学术思想史者共享之，并略述其背景如上。

1991 年 9 月 26 日
余英时序于美国
普林斯顿



附录：钱宾四先生论学书简

1960年5月21日

英时老弟大鉴：前函谅到达，连日忙于他事，弟之论文搁置未复，想劳悬念，若再拖延，恐前读影响模糊遗失，势须重读，今日周末，当竭半日之力，就尚在记忆中者约略陈之。①弟文最须再考虑者，多在上篇，而群体自觉一语，似剖析尚欠周密，若谓是一种阶级意识，似与东汉士人精神，稍嫌不贴切，外戚宦官与士人之冲突，主要还应注意到士之正义感，儒家之传统精神。②以天下为己任，此自先秦孔孟儒家开宗即如此，不得谓自东汉启之，且以天下为己任，即与阶级意识之觉醒判然两事，弟文下语时时有含混不分明之处。③内在分化一层更值考虑，弟文对此似无坚强证据可资说明，以地区分别言，先秦即多有之，如齐鲁，如三晋，如南方学者等，不得亦谓是内在分化。前汉公羊穀梁之争，亦以齐学鲁学为言，诗亦有齐鲁与河北之分，若就群体自觉演进到内在分化，以如此线索说之，太近是近代人意见，疑非当时真相。④弟文又谓于地域分化外，复有上下层之别，此意见更可商，弟谓当时士群交际道德意识重于阶级意识，此语极扼要，但既是如此，则所谓群体自觉，自须更加明确之界说，而当时人所辨之清浊，与近代语所谓上下层，亦有甚大距离可知。⑤弟文又有士大夫对世族与寒门之自觉一语，此亦极可再斟酌。所谓自觉，本身应有一价值，阶级意识自马克思阶级斗争之历史观言，自有甚大价值，但自不取马氏历史观者言，阶级意识根本不当有，此即不得用自觉一语，世族贱视寒门，却不得谓其是一种自觉也。至于个体自觉则自当别论，因个体确自有其价值所在，与阶级门第等不当同类视之也。

写至此，适得弟来书，谓此后论文，不拟再从士之自觉一点立论，而须对

当时学术为一较全面之整理云云，此意见甚是。穆之此书，此下当另起论点，不再缕举弟原文为说。①弟原论文正因太注重自觉二字，一切有关政治社会经济等种种外面变动，弟意总若有意撇开，而极想专从心理变动方面立论，但内外交相映，心理变动有许多确受外面刺激而生，弟文立论，时觉有过偏之处。②学术思想之传统，此事甚不可忽，东汉思想，因于时变，而有由儒转道，由周孔转老庄之趋势，弟文因一意在内心自觉一点上故意渲染，转于此前人共有之观点上忽略了，不能有深细之阐发。③若论学术传统之全面整理，除儒道两家外，法家一方面甚不宜忽视，晚汉下及魏晋，此一方面极该注意。④作历史性的研究，最要在能划清时代界线，弟原文一大缺点，未先把东汉与西汉之转变处明白划出，则没有一明白的开头，下面亦没有一明白的结梢。究竟所谓魏晋时代之思想与风气，后面又向何处变化，其转变之时期与关捩在哪里，此须有一交代，前有起后有讫，此一论文始得成体。然此事则须上穷下究，费较大工夫，虽论文下笔，于题前题后不须多写，然论文之精彩与警策处，则必须化此工夫始见也。⑤鄙意若欲作一番对当时学术较全面之整理，其事甚不易，一年时期恐难完成。弟之新论文不如以当时士大夫之意态与学风两点为主，因学风可从外面说，较易着手，即如史学，马班已有甚大不同，魏晋以下史学，大可注意。即就荀悦与袁宏两人言，势非细读两家前后汉纪看出他们异处何在，同处又何在；又如范蔚宗《后汉书》与班氏《前汉书》异处何在，同处又何在。其他如七家《后汉书》，如陈寿之《三国志》与裴松之之注其精神意趣不同又何在。只就史学论，已甚吃力，只从学风着眼，其事似较易着手，学风与学者之内心意态乃一事之两面，如此下笔，弟之原论文大体仍可用，较之另作一题难易相差甚远，不知弟意以为如何。⑥弟原论文似未参考叶水心之《习学记言》，及王船山之《读通鉴论》，此两人都能从历史演变中推求时代心理而从以指出学术流变者。叶书着墨不多，然时有极精卓之见解，在南菁书院所刻书中有《习学记言》，若哈大图书馆无此书，只翻《宋元学案》亦得。穆对此两书，一时不能记忆，然必甚有可参证处，再及章太炎之检论，此三书须仔细阅之，得一语两语可以有大用。⑦关于撰写论文之体例方面，穆别有几项意见，供弟采择。㊀在撰写论文前，须提挈纲领，有成竹在胸之准备，一气下笔，自然成章。弟之原文，似嫌冗碎软弱，

未能使读者一开卷有朗然在目之感，此似弟临文前太注意在材料收集，未于主要论点刻意沉潜反复，有甚深自得之趣，于下笔时，枝节处胜过了大木大干，此事最当注意。㈡弟文一开始即有近人言之已详可不待再论云云，此下如此语例，几乎屡见不一见，鄙意此项辞句，宜一并删去。㈢附注牵引别人著作有一〇七条之多，此亦是一种时代风尚。鄙意凡无价值者不必多引，亦不必多辨，论文价值在正面不在反面，其必须称引或必须辨白者自不宜缺，然似大可删省，芜累去而精华见，即附注亦然，断不以争多尚博为胜。㈣正文中有许多枝节，转归入附注，则正文清通一气，而附注亦见精华，必使人读每一条注语，若条条有所得，则爱不释手，而对正文弥有其胜无穷之感，万不宜使人读到附注，觉得索然少味，则转减却其先读正文之影像。何者宜从附注转归正文，何者宜从正文转归附注，何者宜直截割爱，何者宜加意收罗，当知正文附注只是一篇文字，不宜有所轻重。

此函本仅拟写一纸，刻已转入第二纸，所欲言者，大体已尽，而留纸尚多，与弟面谈之机会，或暂时不易得，姑再略作题外之讨论。鄙意论学文字极宜着意修饰，近人论学，专就文辞论，章太炎最有轨辙，言无虚发，绝不枝蔓，但坦然直下，不故意曲折摇曳，除其多用僻字古字外，章氏文体最当效法，可为论学文之正宗。其次是梁任公，梁任公于论学内容固多疏忽，然其文字则长江大河，一气而下，有生意、有浩气，似较太炎各有胜场，即如《清代学术概论》，不论内容，专就其书体制言，实大可取法。近人对梁氏书似多失持平之论，实则在五四运动后梁氏论学各书各文均有一读之价值也。其次陈援庵，其文朴质无华，语语必在题上，不矜才，不使气，亦是论学文之正轨。如王静庵则为文有大可议者，当知义理考据文章，义各有当。静庵之文专就文论，不在章梁之下，而精洁胜于梁，显朗胜于章，然其病在不尽不实。考据文字不宜如此一清如水，繁重处只以轻灵出之，骤读极易领略，细究实多罅漏。近人以此讥任公，不以此评静庵，实则如言义理，可效王氏，若言考据，不如依梁较合。又如陈寅恪，则文不如王，冗沓而多枝节，每一篇若能删去其十之三四始为可诵，且多临深为高，故作摇曳，此大非论学文字所宜。穆前读弟讨论陈氏所作关于《再生缘》一文，甚为欣赏，当时即觉弟不仅能发表陈氏之内心，即弟之行文，亦大有陈氏回环往复之情味。然此种文字，施于

讨论《再生缘》、《红楼梦》一类,不失为绝妙之文,而移以为严正之学术论文,则体各有当,殊觉不适。弟此一论文就穆直感观之,似受陈君行文之影响实大,此或穆一时觉其如此,弟或不在下笔前有此意想,然弟文之芜累枝节,牵缠反复,颇近陈君,穆亦有意为弟下笔删去十之三四,而弟文所欲表达者,可以全部保留,不受削减,并益见光彩,此层大可留意,不知弟以为如何也。胡适之文本极清朗,又精劲有力,亦无芜词,只多尖刻处,则是其病。穆此条只论文字,不论内容,弟谅不致误会,然文字亦大须注意,上所论者乃文体,此一条乃论文之字句章节,与文体略有辨。穆平常持论,为学须从源头处循流而下,则事半功倍,此次读弟文时时感到弟之工夫,尚在源头处未能有立脚基础,故下语时时有病。只要说到儒家道家云云,所讨论者虽是东汉魏晋,但若对先秦本源处留有未见到处,则不知不觉间,下语自然见病。陈援庵、王静庵长处,只是可以不牵涉,没有所谓源头,故少病也。弟今有意治学术思想史,则断当从源头处用力,自不宜截取一节为之,当较静庵、援庵更艰苦始得耳。陈寅恪亦可截断源头不问,胡适之则无从将源头截去,此胡之所以多病,陈之所以少病,以两人论学立场不同之故。弟今采取之立场,则万不可截去源头者,此层盼试细思自可得其意。弟之才性,为文似近欧阳,不近韩柳,盼多读欧阳公文字,穆于欧阳公,常所深契,然韩柳境界万不宜忽,欧阳不从韩公入门,绝不能成欧阳也。清代文字,最盼能读《碑传集》。弟之文路,多看《鲒埼亭集》为近,自全祖望上参黄宗羲《明儒学案》各家之序,此是绝大文字,以黄全为宗,再参以清代各家碑传,于弟此后治学术思想史行文,必有绝大帮助。治学当就自己性近,又须识得学术门路,穆前举叶水心、王船山两家乃参考其意见,至于行文,弟似不宜学此两家耳。弟之行文,似是近于清深喜往复之一路,欧阳自是最佳师承,能自释回增美为望。清代洪亮吉文大可读。弟近洪,不近龚,此两家亦多妙文,未有深于学而不长于文者,盼弟能勿忽之。又念弟之生活,却似梁任公,任公在日本时起居无节,深夜作文,日上始睡,傍晚四五时再起床,弟求远到,盼能力戒,勿熬深夜,勿纵晏起。心之所爱,无话不及,谅弟当不为怪也。弟此次决心返新亚,亦是必如此做始得。至于过几年后,自然又当别论,若能在新亚有三年相聚,穆亦深感满意矣,不复多求,幸勿过虑。洪七公书,美琦云不求再阅,可勿寄来。最

近美琦专忙申请各处入境及接洽离此旅行各项手续，大约再旬日，必可决定，何日能与令尊令堂再聚，此刻尚难预定，俟此间大体计划决定，当再告。穆尽力欲写成一《论语新解》之初稿，然为日无多，不知能写就否。匆匆不能尽所欲言，即颂

近祺

穆启

五月二十一日

内人同此　候尊弟全家安好

尊大人尊堂前均代道候

1960年5月底6月初

英时老弟大鉴：二十四日来书已到，人物风俗因地而异，此层究与所谓群体自觉之内在分化不同，世族与寒门，在当时人意识中以流品二字说之较得。家世与道德，均可以流品别，清浊即指流品，但用上下二字则易生歧义。以天下为己任之精神，导自东汉，语终未妥，惟两汉士气与内心意态确有不同，弟文专就心内自觉一端立论，本无不可，惟不能归属外面影响者定要归入自觉方面立论。细思弟文缺点还是在行文方面，作考据文字较易，作阐述文字较难，专从一点说之易，而兼综并包者难，有芜累处，亦有阐发未尽处，有轻重详略斟酌不尽，有头绪条贯组织未善，此皆在作文工夫上。昔崔东壁有意作《考信录》，因从头专读韩文三年，此事大可思。关于附注体例，盼仍再看前书，鄙意并非不要有附注也。治学必求有所入，先有了根基，由此逐步扩大融化。弟在此以大部时间治西史，尤注意思想史方面，此亦一基址，断不会工夫白化。此后惟须宽其程限，紧着工夫，却不宜先有顾虑。《庄子》一书必须诵郭注，郭注虽非《庄子》之正解，然其书实宜精读也。经学亦不必畏难，《诗经》可先看朱子，《易经》兼看伊川，《左传》与《小戴礼》必读，惟《尚书》《仪礼》不妨搁下不看。清人治经须读乾嘉以前，虽有未精，然元气淋漓，乾嘉以后便趋琐碎，不妨先看阎百诗《古文尚书疏证》，胡朏明《禹贡锥指》，

顾栋高《春秋大事表》。读过此等书始有气魄写大部专著,否则总是零碎文字,不能成大著作。古人精神,必能兼顾到全书,决不草草,多读自见。总之勿心慌,须以安闲沉着之心情读之,读一书自可得一书之益,只积三五年工夫,便可确立基础矣。拙著《近三百年学术史》,盼细看。又《学籥》诸篇,虽篇幅不多,亦须精读,为学门径与读书方法,穆之所知,已尽此两书中。以弟明快之姿,上了道路,即可深造自得,不烦常有人指示也。令尊大人厚意可感,惟穆《论语》稿月内恐不能完毕,又搁着许多杂事,均待于六月内清结,而又有熟人已先约自远道来者,穆夫妇如再来康桥,亦不便不访其他熟人,深恐三四天工夫,又是匆匆而过,如何觅附近风景区畅游,盼由尊大人设法提示,再行考虑如何。匆匆不尽,顺颂

侍祺

穆启

内人同此向阖第道候

令尊前候安不另

(按:此书未载月日,但当在1960年5月底或6月初)

1966年11月17日

英时老弟大鉴:接诵来书,甚深喜慰,兹当就所示及,扼要简答如次。先论朱子方面者,窃谓治学,门户之见不可有,而异同是非之辨则不能无。《新学案》阐发朱子思想,主要分两部分,一曰《理气篇》,二曰《心性篇》,此两篇初稿均已完成。叙述朱子心学方面,又分子目十简,至于《从游延平篇》则并不在此十子目之内,因此乃朱子成学前之经过,非成学后之见解也。朱子论心学,随处可见其崇儒排释之意见,后代理学家所设儒释疆界,其实都承袭自朱子。儒释异同是一事,明其异同,始可判其得失。《新学案》中将专立《朱子论禅学》一篇,此篇篇幅将甚大,然朱子分别儒释及其论禅学之语则并不全归入此篇中。如《朱子心学篇》十子目中,已散见有不少牵涉儒释异同及辟禅学之语,又将特立《朱陆异同篇》,此篇篇幅亦必巨。朱子所以斥陆学

为禅者其意何指，将在此篇中畅阐之。又朱子与二程异同，亦为《新学案》中极用心着眼之点，朱子每言二程立言有过高者，其实过高即指其与禅学有相近似，惟婉言之则仅谓其过高，亦有明白说如此则易入于禅者。至朱子评程门谢杨游尹四大弟子，几乎一一斥其流入于禅，朱子于延平默坐澄心之教，始终不甚契，亦明谓其易流为禅学，故朱子之斥禅学，可谓其意态乃甚严肃认真也。至朱子于道家，其不赞成处，备见其评横渠及康节两家中。大抵道家长处在讲宇宙论方面，禅宗长处在讲心识方面，理学诸家或倾向于讲宇宙论者则如濂溪康节横渠皆是。朱子最重濂溪，绝无弹斥，康节横渠则多异同。二程偏在心性方面，陆王乃承明道重言心，少及性，朱子综合汇通周邵张程而自成一体系，《新学案》求能发挥出此一系统。前抗战时在成都开始通体读了一遍《朱子语类》，又从头读了一部《指月录》，于禅学与理学之异同分合处曾写有散篇总十余万字，似均曾刊载在《思想与时代》杂志中，亦间有刊在其他杂志者，俟《新学案》成书，当将此诸篇再从头细读一遍，汇合出一书，即名曰《禅宗与理学》。弟意欲在《新学案》中能有一篇专论朱子心学工夫所得于释道者为何，其用之以创辟理学新蹊者又如何，其实《新学案》全书中处处均散入此意，惟体裁所限，重在叙述，略于发挥，待《新学案》成书，庶为对此问题有兴趣者开一门径，易于继续探讨，如此而已。或有读《新学案》而谓其尊朱述朱仍在门户中，则亦无奈之何也。以下论章实斋方面。

尊意谓实斋一生治学立言，受东原影响太大，其心中时时有一东原影子，故立论于不自觉处每与东原针锋相对，此一意见可谓一针见血也。又谓实斋论朱陆异同，其心中即自认为彼与东原乃当世之朱陆，亦是入木三分。又曰六经但为某一阶段之史，而非史之全程，六经皆史而史不尽于六经，下语简净扼要。弟能就此二点发挥，穆皆绝无异议，此下当就穆所见略道一二备弟作参考。(一)实斋提倡史学，实于史学无深入，无多贡献可言。实斋史学可分几方面言之，一为平章学术，乃从其校雠学来，其校雠学之所得则从当时四库馆目录分类之学所引起，彼在此方面极有新解，惜后人少有继者。(二)实斋史学之第二长处，在其指导人转移目光治现代史，留心当代政制，此乃其六经皆史论之应有含义，亦是其六经皆史论之主要含义。此一意见，又落入此下经学家手里，遂有今文学派之兴起。龚定庵思想则显然承袭自

实斋,此在《近三百年学术史》中已曾阐发。实斋《文史通义》于其他诸经皆有讨论,独于《春秋》一经则缺,穆于《孔子与春秋篇》(登《港大东方文化研究所学报》第一册)始能有所抉发,于写《三百年学术史》时,亦未逮及,盼弟取来一细读。(三)实斋史学之第三方面,则为其提倡新的"方志学",此亦针对东原而起,东原曾主修《山西通志》,两人对于方志体裁之意见,弟之此篇应必涉及。(四)实斋自谓浙东言性命者必究于史,此乃指梨洲、谢山以下而言,不宜与浙东史学相混。朱子当年力斥浙东史学派,亦正是经史学分庭抗礼相争不合之一例。然浙东史学并不重性命之说,而朱陆异同则只在心学或经学上;象山既不重史,阳明亦不重史,浙东王学江右王学皆不重史,明代王学诸儒较接近史学者,只有唐荆川一人。即梨洲之师刘蕺山,亦不讲究史学,故知实斋此语指梨洲以下言也。(五)宋明理学家重史学者只有朱子一人。六先生画像赞周张二程以外有邵康节,朱子极推其《皇极经世》,司马温公极推其《通鉴》。朱学传至黄东发、王应麟皆史学,亭林乃承东发、厚斋而来,梨洲亦治经史实学,此乃时代之变,即弟函所谓清学由虚入实,渊源则在晚明诸遗老也。(六)古人未尝离事而言理,此语实从朱子之提倡而来,《大学》格物朱注:物事也,格物穷理即格事穷理,此与象山言心即理,阳明言良知即天理不同。晚明发挥理不离事之说者首推船山,彼治横渠朱子,极反陆王,虽其书未为实斋所见,然言理在事,其学派自朱子则不可诬也。故谓清代浙东浙西分派远自朱陆则牵强不稽之说也。(七)实斋常推邵念鲁《思复堂集》,弟治实斋之学,此集须翻检一读,可窥实斋学术之渊源。(八)实斋论史学极推郑樵,又提倡纪事本末体,此则最为清末民初所看重也。以上拉杂举出数条,供弟撰文时参考,弟有意见盼再来书讨论。前寄两书与杨莲生先生,中有朱子《从游延平》一文之增改稿,久未得复,深以为念,不知莲生先生是否去新港,便中幸代一问。索拙书每常在念,前一星期日有客来,又曾嘱其代买纸,因须过海到集大庄,懒于自去,而托人又久不见买来,此君极口应允,俟其买到当书就奉寄勿急。

尊大人处久未修缄,极以为念,便中幸代候。穆除每日限文千字以外即懒作书,目光幸能保住,而工作则轻减已多,如写此缄,中间即静坐及散步两小时,午后小睡起始续写,此书写竟,一日课程即此交代。除写学案外亦更

不看书,若有人能来此讨论,则可半日不倦,惜乃无好学者肯上门来,良可憾恨。有人送来一录音机,嘱其口说录音由人抄写,然又无此兴趣。每日上下午打坐,精神却极充足耳。内人每日过海教一中学,均须于下午一时半返舍,月薪仅四百余元,亦聊此作消遣而已,余不一一,即颂

近祺

穆启

十一月十七日下午三时

钱宾四先生论学书简原文(约 1960 年 5 或 6 月)

英時老弟大鑒：二十四日來書已到。人物風俗因地而異，
此層實與所謂羣體自覺之力在分化不同。世族與
寒門在當時人意識中以流品二字說之較得當。世
與邑總攝于以流品別清濁，即指流品，但用其下二
字則當其時義。以其為其個人之精神，導自東漢
諸經書家惟取陳氣散自內心意總確有不同。而文學
就心所自覺一端之論亦無可據，不純憑周處外
面新當下意實備入門，覺方面之論細思。弟文
亦頗還其在行文方面，仍未據文字較易作闡
述文字較難，惜一點說之屬易而難深。弟已有難同

某某亦有關涉考據處，有對其詳明列舉不盡者，頭緒條貫，此亦弟若山於作文工夫上著意處。崔東壁看來作考信錄，同須讀韓文三年，此等大可思。關於附注體例，則仍再看前書。鄙意並非不要有附注也。治學必求有所入，先有根基，由此逐步擴大融化。

弟前此大部時間用於西史，尤須在思想史方面，此亦一基地，斷不當工夫白化。此後惟須寬其程限，緊著工夫，卻不宜先存顧慮。莊子一書如願讀郭注，郭注雖非莊子之正解，然其書實宜精讀也。

但学亦不必畏难。请随手先看朱子易经、看伊川。左传与小戴记必读，惟尚书、仪礼、礼记不妨搁下不看。清人治经注疏，乾嘉以前，虽有书精，於元气薄。乾嘉以后，使读者诸难。不妨先看阎百诗古文尚书疏证，胡朏明禹贡锥指，顾栋高春秋大事表。读过此等书，於古籍略窥大部，再看后则。但写作文字，不能成大著作，长人精神。若能兼顾到全书，恐不年年多读，自见，总之勿心慌，须以时间、沉着之心情读之。读一书，得一书之益，只积三五

未下工夫，似于研究之基础矣。拙著近三百年学术史略细看，又集篇论篇议，举隅精要不多，亦须精读，为学门径与读书方法，穆之所知已尽此两书中矣。以不明快之姿与道路，即于是具得，不能尽指示也。

令尊大人厚意可感。惟穆论语稿月内恐不能完毕，又搁置许多杂务了，均待于六月内结清，而又有熟人已先约自远道来者。穆未归此而来香港，亦不便不访其他熟人，俾得三四天不去，又恐爽约而过，如得先附近风景区畅游数日也。尊大人谅请代提示，再行考虑如何。匆匆不尽，顺颂

侍祺

穆启

内人同此问候

阅弟道席

令尊前亦代候不另

犹记风吹水上鳞

——敬悼钱宾四师

海滨回首隔前尘，犹记风吹水上鳞。
避地难求三户楚，占天曾说十年秦。
河间格义心如故，伏壁藏经世已新。
愧负当时传法意，唯余短发报长春。

八月三十一日深夜一时，入睡以后突得台北长途电话，惊悉钱宾四师逝世。悲痛之余，心潮汹涌，我立刻打电话到钱府，但钱师母不在家中，电话没有人接。所以我至今还不十分清楚钱先生（我一直是这样称呼他的，现在仍然只有用这三个字才能表达我对他的真实情感）逝世的详情。不过我先后得到台北记者的电话已不下四五起，都说他是在很安详的状态下突然去的，这正是中国人一向所说的“无疾而终”。这一点至少给了我很大的安慰。今年七月我回到台北参加中研院的会议，会后曾第一次到钱先生的新居向他老人家问安。想不到这竟是最后一次见到他了，走笔至此禁不住眼泪落在纸上。

最近十几年，我大概每年都有机会去台北一两次，多数是专程，但有时是路过。每次到台北，无论行程怎么匆促，钱先生是我一定要去拜谒的，这

并不是出于世俗的礼貌,而是为一种特殊的情感所驱使。我们师生之间的情感是特别的,因为它是在患难中建立起来的;四十年来,这种情感已很难再用"师生"两个字说明它的内容了。但最近两三年来,我确实感到钱先生的精神一次比一次差。今年七月初的一次,我已经不敢说他是否还认识我了。但是他的身体状态至少表面上还没大变化,所以他的突然逝世对我还是一件难以接受的事。

我对于钱先生的怀念,绝不是短短一两篇,甚至三五篇"逝世纪念"那种形式化的文字所能表达得出来的,而且我也绝不能写那样的文字来亵渎我对他老人家的敬爱之情。所以我现在姑且回想我最初认识他的几个片断,为我们之间四十年的师生情谊留下一点最真实的见证,同时也稍稍发抒一下我此时的哀痛。以后我希望有机会写一系列文字来介绍他的思想和生平,但那必须在我的情绪完全平复以后才能下笔。

钱穆草创新亚书院时,校舍简陋,学生不超过二十人

我在前面所引的诗是我五年以前祝贺钱先生九十岁生日的四首律诗的最后一首,说的正是我们在香港的那一段岁月。我第一次见到钱先生是1950年的春天,我刚刚从北平到香港,那时我正在北平的燕京大学历史系读书。我最初从北平到香港,自以为只是短期探亲,很快就会回去的。但是到了香港以后,父亲告诉我钱先生刚刚在这里创办了新亚书院,要我去跟钱先生念书。我还清楚地记得父亲带我去新亚的情形。钱先生虽然在中国是望重一时的学者,而且我早就读过他的《国史大纲》和《中国近三百年学术史》,也曾在燕大图书馆中参考过《先秦诸子系年》,但是他在香港却没有很大的号召力。当时新亚书院初创,学生一共不超过二十人,而且绝大多数是从大陆流亡来的难民子弟,九龙桂林街时代的新亚更谈不上是"大学"的规模,校舍简陋得不成样子,图书馆则根本不存在。整个学校的办公室只是一个很小的房间,一张长桌已占满了全部空间。我们在长桌的一边坐定不久,钱先生便出来了。我父亲和他已见过面。他们开始寒暄了几句。钱先生知道我愿意从燕京转来新亚,便问我以前的读书情况。他说新亚初创,只有一年

级，我转学便算从二年级的下学期开始，但必须经过一次考试，要我第二天来考。我去考试时，钱先生亲自出来主持，但并没有给我考题，只叫我用中英文各写一篇读书的经历和志愿之类的文字。交卷以后，钱先生不但当场看了我的中文试卷，而且接着又看我的英文试卷。这多少有点出乎我的意料。我知道钱先生是完全靠自修成功的，并没有受到完整的现代教育。他怎么也会看英文呢？我心中不免在问。很多年以后，我才知道他在写完《国史大纲》以后，曾自修过一年多的英文，但当时我是不知道的。阅卷之后，钱先生面带微笑，这样我便被录取了，成为新亚书院文史系二年级第二学期的学生了。这是我成为他的学生的全部过程。现在回想起，这是我一生中最值得引以自傲的事。因为钱先生的弟子尽管遍天下，但是从口试、出题、笔试、阅卷到录取都由他一手包办的学生，也许我是唯一的一个。

钱先生给我的第一个印象是个子虽小，但神定气足，尤其是双目炯炯，好像把你的心都照亮了。同时还有一个感觉，就是他是一个十分严肃、不苟言笑的人。但是这个感觉是完全错误的，不过等到我发现这个错误，那已是一两年以后的事了。

当时新亚学生很少，而程度则参差不齐。在国学修养方面更是没有根基，比我还差的也大有人在。因此钱先生教起课来是很吃力的，因为他必须尽量迁就学生的程度。我相信他在新亚教课绝不能与当年在北大、清华、西南联大时相提并论。我个人受到他的教益主要是在课堂之外。他给我的严肃印象，最初使我有点敬而远之。后来由于新亚师生人数很少，常常有同乐集会，像个大家庭一样，慢慢地师生之间便熟起来了。熟了以后，我偶然也到他的房间里面去请教他一些问题，这样我才发现他真是“即之也温”的典型。后来我父亲也在新亚兼任一门西洋史，他常常和我们一家人或去太平山顶或去石澳海边坐茶馆，而且往往一坐便是一整天，这便是上面所引诗中的“犹记风吹水上鳞”了。钱先生那时偶尔还有下围棋的兴趣，陈伯庄先生是他的老对手，因为两人棋力相等。我偶尔也被他让几个子指导一盘，好像我从来没有赢过。

一年暑假,钱穆患严重胃溃疡,孤零零躺在教室地上养病,内心却渴望读王阳明文集

这样打成一片以后,我对钱先生的认识便完全不同了。他原本是一个感情十分丰富而又深厚的人。但是他毕竟有儒学的素养,在多数情况下,能够以理驭情,恰到好处。我只记得有一次他的情感没有完全控制好,那是我们一家人请他同去看一场电影,是关于亲子之情的片子。散场以后,我们都注意到他的眼睛是湿润的。不用说,他不但受了剧情的感染,而且又和我们一家人在一起,他在怀念着留在大陆的子女。但这更增加了我对他的敬爱。有一年的暑假,香港奇热,他又犯了严重的胃溃疡,一个人孤零零地躺在一间空教室的地上养病。我去看他,心里真为他感到难受。我问他:“有什么事要我帮你做吗?”他说:“我想读王阳明的文集。”我便去商务印书馆给他买了一部来。我回来的时候,他仍然是一个人躺在教室的地上,似乎新亚书院全是空的。

我跟钱先生熟了以后,真可以说是不拘形迹,无话不谈,甚至彼此偶尔幽默一下也是有的。但是他的尊严永远是在那里的,使你不可能有一分钟忘记。但这绝不是老师的架子,绝不是知识学问的傲慢,更不是世俗的矜持。他一切都是自自然然的,但这是经过人文教养浸润以后的那种自然。我想这也许便是中国传统语言所谓的“道尊”,或现代西方人所说的“人格尊严”。

这种尊严使你在他面前永远会守着言行上的某种分寸,然而又不觉得受到什么权威的拘束。说老实话,在50年代初的香港,钱先生不但无权无势,连吃饭都有困难,从世俗的标准看,哪里谈得上“权威”两个字?这和新亚得到美国雅礼协会的帮助以后,特别是新亚加入中文大学以后的情况,完全不同。我们早期的新亚学生和钱先生都是患难之交。以后,雅礼协会和哈佛燕京社都支持新亚了,香港大学又授予他荣誉博士学位,钱先生在香港社会上的地位当然遽速上升。但是就个人的亲身体验而言,钱先生则依然故我,一丝一毫也没有改变。发展以后的新亚迁到了嘉林边道。我仍然不时到他的房间里聊天,不过常不免遇到许多形形色色的访客。有一次,一位刚刚追随他的文史界前辈也恰好在座,忽然这位先生长篇大段地背诵起文章来了。我没有听清楚是什么,钱先生有点尴尬地笑,原来他背诵的是钱先生几十年前在北平图书馆馆刊上所发表的一篇文字。这一切都和钱先生本

人毫不相干。1960 年春季钱先生到耶鲁大学任访问教授,我曾两度去奉谒,他和钱师母也两度到康桥来做客。他们临行前,还和我们全家同去一个湖边木屋住了几天。我们白天划船,晚上还打麻将,这才恢复到我们 50 年代初在香港的那种交游。钱先生还是那么自然、那么率真、那么充满了感情,但也依然带着那股令人起敬的尊严。

上面描写的钱先生的生活的一面,我想一般人是不十分清楚的。我能比较完整地看到这一面也是特殊机缘造成的。钱先生从来不懂得哗众取宠,对于世俗之名也毫无兴趣,更不知道什么叫作"制造社会形象"或"打知名度"。这些"新文化"是向来和他绝缘的。因此他不会在和人初相识时便有意要留下深刻的印象。他尤其不肯对青年人说过分称誉的话。除非有 50 年代香港的那种机缘,钱先生的真面目是不易为人发现的。他对《论语》"人不知而不愠"那句话,深信不疑,而近于执著。50 年代初他和我闲谈时也不知提到了多少次,但他并不是向我说教,不过触机及此罢了。

上面说到我得到钱先生的教益主要是在课堂以外,这也有外缘的关系。我在新亚先后只读了两年半,正值新亚书院最艰困的时期,钱先生常常要奔走于香港与台北之间,筹募经费。1950 年年底,他第一次去台北,大约停留了两三个月,好像 1951 年的春季,他没有开课。1951 年冬他又去了台北,不久便发生了在联合国同志会演讲而礼堂倒塌的事件。钱先生头破血流,昏迷了两三天,几乎死去。所以整个 1952 年春季他都在台湾疗养。1952 年夏初,新亚书院举行第一届毕业典礼,我是三个毕业生之一。但钱先生还没有康复,以致竟未能赶回香港参加。所以我上钱先生的课,一共不过一个半学年而已。事实上,我有机会多向钱先生私下请益是在他伤愈回港以后,也就是我毕业以后。

钱穆是开放型的现代学人,承认史学的多元性,但同时又择善固执,坚持自己的路向

大概在 1950 年秋季开学不久,我为了想比较深入地读《国史大纲》,曾发愤作一种钩玄提要的功夫,把书中的精要之处摘录下来,以备自己参考。我

写成了几条之后,曾送呈钱先生过目,希望得到他的指示。这大概是我第一次在课外向他请教。钱先生的话我至今还记得。他说:"你做这种笔记的功夫是一种训练,但是你最好在笔记本上留下一半空页,将来读到别人的史著而见解有不同时,可以写在空页上,以备比较和进一步的研究。"他的闲闲一语对我有很深的启示,而且透露出他自己对学问的态度。《国史大纲》自然代表了他自己对一部中国史的系统见解,但是他并不认为这是唯一的看法,而充分承认别人从不同的角度也可以得出不同的论点。初学的人,则应该在这些不同之处用心,然后去追寻自己的答案。用今天的话说,钱先生的系统是开放的,而不是封闭的。这个意思,他在《国史大纲》的《引言》和《书成自序》中也隐约地表示过,但是对我而言,究竟不及当面指点、直凑单微来得亲切。从此以后,我便常常警诫自己不能武断,约束自己在读别人的论著——特别是自己不欣赏的观点——时,尽量虚怀体会作者的用心和立论的根据。

这次以后我曾不断提出《国史大纲》中的具体论断,请他说明为什么要这样说,而不那样说。每一次都是我"小扣",而他"大鸣"。我渐渐明白原来他多年在北大等校讲授中国通史的过程中,读遍了同时史学专家在一切重大关键问题上的研究文字,然后根据他自己的通史观点而判定其异同取舍。有一次我们讨论到西魏府兵制,他便向我说明他和陈寅恪的看法有何异同之处。他认为陈寅恪过分强调了宇文泰个人私心在府兵制成立上的作用,而他则宁可从胡汉势力的消长上去着眼。他很推崇陈寅恪的贡献,但认为专题考证的具体结论和通史所需要的综合论断未必能完全融合无间。我举此一例,以见《国史大纲》并不易读。因为钱先生写通史时惜墨如金,语多含蓄,其背后不仅是正史、九通之类的旧史料,而且也包含了整个民国时期的史学史。

我们讨论的范围几乎无所不包,但重点总是在现代史学的演变方面。我从他的谈论中,逐渐领悟到中国传统学术一方面自有其分类和流变,另一方面又特别注重整体的观点。这是"专"与"通"的大问题。但是这一传统和现代西方学术的专门化趋势接触以后,引起了许多有关如何沟通和融化的困难,一时无法解决。如果单纯地依照西方的分类,各人选一专门的范围去进行窄而深的断代研究,当然也会有成绩。但这在熟谙中国传统的人看来,

总不免有牵强和单薄之感。如果过分注重“通”的传统，先有整体的认识再去走专家的道路，事实上又是研究者的时间、精力、聪明都不能允许的。钱先生走出了自己独特的“以通驭专”的道路。现在大家都把他当作学术思想史家，其实他在制度史、沿革地理，以至社会经济史各方面都下过苦功，而且都有专门著述。《国史大纲》中“南北经济文化之转移”三章尤其有绝大的见识，显示了多方面的史学修养和现代眼光。在钱先生门下，以我所认识的人而言，严耕望先治政治制度史后治人文地理，就是受到钱先生的启发和指导。1953年钱先生得到亚洲基金会的资助，在九龙太子道租了一层楼创办研究所，这是新亚研究所的前身。当时只有三四个研究生，我也在其中。但我当时的兴趣是研究汉魏南北朝的社会经济史，由钱先生任导师。钱先生仍一再叮咛，希望我不要过分注意断代而忽略贯通，更不可把社会经济史弄得太狭隘，以致与中国文化各方面的发展配合不起来。这仍然是“通”与“专”之间的问题，不过钱先生的道路并不是人人都能走得通的，所以这个大问题也一直没有得到妥善的解决。他也承认这个问题恐怕无法统一解决，只有凭各人性之所近，分途摸索。也许等到新的研究传统真正形成了，这个问题也就自然而然地化解了。这里又显示了钱先生治学的另一面：他是开放型的现代学人，承认史学的多元性，但是同时他择善固执，坚持自己的路向。他并没有陷入相对主义的泥淖。他相信，各种观点都可以用于中国史的研究，然而学术价值的高下仍然有客观的标准，也不完全是时人的评价即能决定，时间老人最后还是公平的。所以，在他的谈话中，他总是强调学者不能太急于自售，致为时代风气卷去，变成了吸尘器中的灰尘。这便回到“人不知而不愠”那个老话题上去了。但是他承认30年代的中国学术界已酝酿出一种客观的标准，可惜为战争所毁，至今未能恢复。

钱穆毕生所发挥的是整个中国学术传统，不是他个人的私见

钱先生回忆民国以来中国学术界的变迁，对我也极有吸引力。最初我

只是为了好奇心而向他追问各派人物的性格和治学的长短及彼此间的关系。但久而久之,我对民国学术思想史有了比较亲切的认识。这一部分的知识更是书本上所找不到的。钱先生自民国十九年到北平以后,表面上他已进入了中国史学的主流,然而他的真正立场和主流中的"科学"考证或"史料学"又不尽相合。因此,他和反主流派的学人却更为投缘,甚至"左"派学人中也不乏和他谈得来的。例如杜守素便非常佩服他,范文澜也十分注意到他的著作。40年代中,范文澜开始编《中国通史简编》,便颇取材于《国史大纲》,不过解释不同而已。此外如南方以中央大学为中心的史学家如缪凤林、张其昀也和他交往很密切。钱先生不在任何派系之中,使他比较能看得清各派的得失;他又有自己的观点,所以论断鲜明,趣味横生。1971年以后,我每次到台北去看他,只要话题转到这一方面,他总是喜欢回忆这些学坛掌故。我曾一再请求他写下来,为民国学术史留下一些珍贵的资料。这也许有助于他后来下决心写《师友杂忆》。但是《杂忆》的文字还是太洁净、太含蓄了。这是他的一贯风格。读者如果不具备相当的背景知识,恐怕很难体会到他的言外之意,更不用说言外之事了。

自从获得钱先生逝世的消息,这几十小时之内,香港五年的流亡生涯在我心中已重历了无数次。有些记忆本已隐没甚久,现在也复活了起来。正如钱先生所说,忘不了的人和事才是我们的真生命。我这篇对钱先生的怀念文字主要限于50年代的香港,因为这几年是我个人生命史上的关键时刻之一。我可以说,如果我没有遇到钱先生,我以后四十年的生命必然是另外一个样子。这就是说,这五年中,钱先生的生命进入了我的生命,而发生了塑造的绝大作用。但是反之则不然,因为钱先生的生命早已定型,我在他的生命史上则毫无影响可言,最多不过如雪泥鸿爪,留下一点浅浅的印子而已。

这篇文字在情感波动中写出,无暇修饰,也不能修饰,但所记仅仅是一个轮廓。在结束之前,让我叙述一个刚刚发生的故事,因为这个故事富有象征的意义。

我在美国教学和研究已三十年,钱先生的著作当然是和我的工作分不开的。在我的朋友和学生之中,当然也有不少人因为我的指引才去细读钱先生的著作。其中最明显的当然是 Jerry Dennerline 前年(1988)在耶鲁大

学出版的《钱穆和七房桥的世界》，这是以《八十忆双亲》的译注为基础而写成的专著。但是三十年来，我并没有利用任何机会去宣扬钱先生的学术和思想，好像要造成一个"学派"的样子。这也是本于钱先生的精神。同时，我深信"道假众缘，复须时熟"之说，揠苗助长是有害无利的。而且钱先生毕生所发挥的是整个中国学术传统，不是他个人的私见。过分强调或突出他个人的作用，不是抬高或扩大他，而是降低或缩小他。他对章学诚"言公"和"谢名"的深旨，低回往复，不能自已，其故正在于是。

我个人几十年来也没有直接写到钱先生的机会，因为我在美国的教学和研究都不涉及近代和现代的人物与思想。一年多以前，我接受了瑞典诺贝尔委员会的邀请，在今年九月初参加一个讨论世界各国"民族史的概念"(conceptions of national history)的学术会议。我想借此机会听听其他国家的专家关于这个问题的意见，因此几经考虑之后，决定参加。我的题目是"二十世纪中国民族史概念的变迁"，论文期限本在六月底，但因为我七月初回台北开会，加上其他事情，一直延至最近才赶写了出来。这篇文字从章炳麟、梁启超开始，最后一位代表，恰好是钱先生。在我得到钱先生逝世消息的前几个小时，我正在撰写《国史大纲》所体现的民族史的意识。也许在他离开人世的那一刹那，就是我介绍《国史大纲》的时刻。这中间是不是有什么感应之理呢？也许像我在上面所说的，由于他在我早期的生命中发生了塑造的力量，这种力量在他临终前又从我的潜意识中涌现了出来。无论如何，这总是一种不可思议的巧合。但是使我倍加哀痛的是：我不能不对这篇文字作一次最后的修改，添上了他的卒年，并且把动词改为过去式。

钱先生走了，但是他的真精神、真生命并没有离开这个世界，而延续在无数和他有过接触的其他人的生命之中，包括像我这样一个平凡的生命在内。

寿钱宾四师九十

博大真人世共尊，著书千卷转乾坤。公羊实佐新朝命(《刘向、歆父子年谱》)，司马曾招故国魂(《国史大纲》)。陆异朱同归后案(《朱子新学案》)，墨兼儒缓是初源(《先秦诸子系年》)。天留一老昌吾道，十载重来献满樽。其一

浪卷云奔不计年，麻姑三见海成田。左言已乱西来意，上座争参杜撰禅。九点齐烟新浩劫，二分禹域旧因缘。辟杨距墨平生志，老手摩挲待补天。其二

挟策寻幽事略同，先生杖履遍西东。岂贪丘壑成奇赏，为访关河仰古风。白鹿洞前流泽远，苍龙岭上叹途穷。(苍龙岭乃华山绝险处，韩昌黎诗："华山穷绝径"，殆即指其地。《国史补》遂有韩公不得下山之传说。先生《师友杂忆》言及白鹿洞及华山韩公故事。)儒门亦有延年术，只在山程水驿中。其三

海滨回首隔前尘，犹记风吹水上鳞。避地难求三户楚，占天曾说十年秦。(《法言》："史以天占天，圣人以人占天。")河间格义心如故(河间竺法雅首创格义之学)，伏壁藏经世已新。愧负当时传法意，唯余短发报长春。其四

《钱穆先生八十岁纪念论文集》弁言

昔孔子讲学于春秋之季世，游于其门者有前期与后期之别。颜回、子路之徒，所谓先进弟子也；子游、子夏之徒从夫子于老年返鲁之后，所谓后进弟子也。盖夫子晚年知道之不行，乃退而讲授六经、整理旧统。孔门设四科为教，而子游、子夏之徒独于夫子文学之传所得为多，不亦宜乎！

无锡钱宾四先生初登杏坛，犹未及冠，自是之后，主讲南北诸大学史席，迄今不辍。先后及门之士盖已远逾三千，非复孔门前期后期之分所得而尽之矣。先生讲学六十余年于兹，其中最为艰苦亦最着精神之一段，厥为在香港创办并主持新亚书院之时代(1949～1965)，此则今日海内外学人所尽知而共仰者也。新亚书院成立于中国学术不绝如缕之际，故先生讲学特倡通博与专精互济、温故与开新相扶；虽单言双语，莫不能豁人明照，使听受者皆奋然而思有以挺拔于流俗。先生又恐后生习闻高论，轻忽学问基址，则精神虽振而义理虚悬，其事终不可久，于是复于1953年有新亚研究所之增设。新亚研究所，一如新亚书院，仍以文化之创新与人格之完成为第一事、第一义，而视纯学术之研究为第二事、第二义。然先生之意，固同于陈东塾先生，谓“第一事必在乎第二事，第一义必在乎第二义，除此第二事第二义更无捷径”，斯又新亚研究所与近世其他文史研究机构之专以专门绝业为标榜者，

截然异趣之所在也。考先生前后讲学之所皆已先有成规，独新亚书院之规模为先生自出手眼之创辟。然则先生讲学新亚，不徒在先生个人学术生命中为最显光彩之一页，即在现代中国教育史上亦是一大事因缘也。

1964年，新亚书院既已加入香港中文大学，为基本成员之一，学校之基础确立，先生乃毅然引退，著书自娱。老子所谓"生而不有，为而不恃，功成而不居"者，唯先生有焉。然先生虽引退，昔年新亚门徒中受先生德泽所化者，于先生之教固未尝敢一日或忘。今年适值先生八十大庆，诸门徒乃群谋刊行论文集祝寿，征文范围专以先生讲学新亚期间亲承教泽者为限。非有所限也，盖先生新亚讲学之一段精神必如是而可见也。

十年之前，新亚门徒固尝自喜为先生之后进弟子矣。然先生寿愈高而体愈健，聪明矍铄，尤胜往昔。且有教无类，诲人不倦，十年以来，新列门墙者又不知其已凡几。于是乎新亚门徒已寖寖乎进而为先生之中期弟子矣。自今以往，先生之寿每益十年，新亚门徒在师门之辈次亦推前一期。他年也，新亚门徒昔尝自许为先生之子游、子夏者，不终将进而为先生之颜回、子路欤？谨以斯意为先生寿！

越过文化认同的危机

——《钱穆与中国文化》序

先师钱宾四先生(1895—1990)逝世已整整四年了。以中国的虚岁计，今年正值他的百年冥诞。不先不后，这部论文集——《钱穆与中国文化》——恰好此时在上海面世，离他埋骨之地不过一日之程，这真是一个不可思议的巧合。但这并不是唯一的巧合。我在《犹记风吹水上鳞》的悼文中曾指出，就在钱先生逝世的时刻，我正在第一次把他的历史观念介绍给西方的读者。更巧的是我这篇关于20世纪中国民族史的概念变迁的文字("Changing Conceptions of National History in Twentieth-century China")，不迟不早，在今年才由瑞典诺贝尔学术讨论会正式出版[1]，也赶上了钱先生的百岁冥诞。这样一而再、再而三的巧合是至可惊异的。无论如何，我很高兴能借这个机会把这一册书和这一篇论文献给在另一个世界中的钱先生。

瑞典马悦然教授(Göran Malmqvist)在评论我的论文时也提到了钱先生。他说：

> 钱穆在本世纪的中国史学家之中是最具有中国情怀的一位。他对中国的光辉的过去怀有极大的敬意，同时也对中国的光辉的未来抱着极大的信心。在钱穆看来，只有做到以下两件事才能保证中国的未来，

即中国人不但具有民族认同的胸襟，并且具有为之奋斗的意愿。[2]

马先生虽是语言学家，而非史学家，但这几句话显示出他对钱先生的史学精神有亲切的认识。我在这里只想加一个注释，即钱先生的民族认同基本上是指文化认同。本书既题名为《钱穆与中国文化》，我想我也有责任对"中国文化"四个字略做一点解题的工作。

钱先生从史学的观点出发，并不把中国文化看作是一成不变的东西；相反的，中国文化是在长期历史中不断演进和发展而形成的。正因如此，中国文化中也不断吸收了许多外来的文化成分，如南北朝隋唐时期的中亚音乐、医学、印度佛教，以及明清之际的西方天文历算之类，都是最显著的事例。这些个别的外来文化成分虽然丰富了中国文化的内容，甚至引起了它的自我调整（如佛教），但整体地说，中国文化的流向及其价值系统在19世纪中叶以前并未发生根本性的改变。

从本世纪开始，中国人才陷入了认同的危机，包括民族认同和文化认同在内。章炳麟、刘师培诸人竟能对中国民族西来说深信不疑，甚至径称中东的加尔特亚（Chaldea）为"宗国"，并附会于古代传说中"葛天氏"的对音（见章氏《訄书·序种姓上》）。这件事绝不能仅仅当作笑话来看，也不能解释为知识不足，而是深刻地反映了当时民族认同的心理危机。换句话说，他们是要使中国人认同于西方人。所以章氏又说："今世种同者古或异；种异者古或同"，"太初有黄黑二民，或云白黑。"更严重而且也更持久的则是文化认同的危机。20世纪上半叶中国思想的主流实在是环绕着文化认同的问题而发展的。以各种方式出现的中西文化的长期争论，归结到最后，只是下面这个问题：在西方文化的强烈冲击之下，现代中国人究竟能不能继续保持原有的文化认同呢？还是必须向西方文化认同呢？（关于认同的程度问题，这里可以不论）不可否认，以思想界的大趋势说，向西方文化认同在20世纪的中国终于取得了主导的地位。但是由于西方文化的内在分裂，中国人的西方认同也随之而一分为二。

钱先生曾说，他一生都被困在中西认同的争论之中。这是大可激人深思的自白。他又说："余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。"换言之，他的基本立场是要吸收西方的新文化而不失故我的认同。这和陈

寅恪先生所谓"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"是完全一致的。这正是钱先生被中西文化之争所困的根源所在;不用说,陈先生也同在此困中。主流派的中国知识分子或认同于北美的西方文化,或认同于东欧的西方文化,都能勇往直前,义无反顾;他们只有精神解放的喜悦而无困扰之苦。但是像钱先生、陈先生这样的学人则无法接受"进步"和"落伍"的简单二分法,他们求新而不肯弃旧,回翔瞻顾,自不免越来越感到陷于困境。

在50年代以前,文化认同的争辩仅仅停留在理论的层面。由于社会进化论和实证论长期以来支配着中国史学界,几乎已成为牢不可破的天经地义,西方认同论在文化争辩中终于取得了压倒性的胜利。在这一学术空气下,中西文化的差异已被理解为社会进化阶段的不同,即中国尚停滞在"中古时代"而西方则已进入"现代"阶段。不但如此,在实证论的化约运作之下,社会结构和经济形态被看作决定性的历史动力;文化的概念则在史学和社会科学的研究中退居于"残余的范畴"。这一层思想上的曲折颇有助于了解20世纪中国人关于文化认同的变迁。中西文化的争辩最初起于对中国文化的认同,但最后却得到了一个完全相反的结论:中国的前途只有认同于现代西方才有出路。这一结论之中虽仍有北美与东欧两模式的分歧,但这是次一级的内部分歧,并不能动摇此结论的整体。在相当长的一段时期,中国人对这一南辕北辙的大转变竟能坦然接受而丝毫不露心理上的紧张,这应该怎样理解呢?我想一部分原因是由于概念上偷梁换柱的成功。"西方"不再是一个地理名词而是"普遍"的代号,"现代西方"则象征着"普遍的现代性"。通过这样的转换,认同"西方"变成了认同"现代"。这是"现代化"一词取代"西化"而普遍流行的一个主要根据。民族文化的意识不能容忍"西化",但却会为"现代化"所激动。而且"文化"既已退居于"残余的范畴",中西文化异同的辩论也随之而失去了意义。社会结构和经济形态的彻底变更才是"现代化"的首要任务,这是只有通过"革命"才能完成的。晚清以来,中国人的强烈的民族文化意识并未消逝,但是在最近几十年中这股巨大的动力已不再追寻中国文化的认同,而集中于推动"革命"。中国"革命"之所以归宿于文化领域也是事有必至的。"革命"的挫折必须归罪于它的障碍物,在一切有形的障碍都不复存在的情形下,文化的无形阻力自然便成为"革

命”的主要敌人了。这是中国在本世纪从“文化认同”转化为“文化否定”的一条主线。

然而在本世纪即将落幕的前夕，西方学术思想界却发生了一个值得注目的大转变。不但社会进化阶段和实证论已开始受到严重的挑战，五六十年代盛行一时的“现代化理论”也已失去了它的光彩。在“冷战”结束以后，世界的冲突不但没有和缓，反而更加深了。更重要的是这些新的冲突几乎全部起源于民族和文化(宗教)之间的差异。1993 年夏天，亨廷顿(Samuel P. Huntington)发表了一篇《文明的冲突》的论文，引出了全世界的争论。这篇论文的本身并没有什么学术价值，其中颇多“兴到乱语”。但它所激起的世界性的回响则是一个不容忽视的文化现象。亨廷顿的论文其实是一个信号，表示我们对于这个世界的划分既不能再根据冷战时代的意识形态，也不能根据“先进”、“落后”这些源于西方中心论的概念。在 20 世纪走到尽头的时候，我们又重新发现“文明”、“文化”这些“过了时”的老观念仍未可尽废。亨氏所用的“文明”这个词基本上即取自汤因比(Arnold J. Toynbee)。他又进一步把“文明”界定为“文化实体”(cultural entity)并强调今后世界冲突的根源既不是意识形态，也不是经济，而是文化；宗教则在他所谓的“文化”中占据着枢纽性的地位，所以他划分世界各大“文明”也以宗教传统为主要标准。(他甚至把今天的中国仍看成是一个由儒教主宰的国家。其荒诞不经可以想见)但是当作一个信号来看，这篇文字的意义却不因其内容的粗疏而减低。它标志着社会科学主流派也正式承认文化不能化约为社会结构和经济形态的附生物，因为亨氏是美国现代化理论中一个有代表性的学人。他之所以有此转向则并非出于偶然，而别有其思想史的背景。最近一二十年来，美国文化与思想界出现了许多重大的争议，其中之一即是针对着西方中心论而发的文化多元论。由于美国是一个多种族、多文化的国家，文化多元论在社会上获得广大的回响，以致许多著名的大学都不得不修改课程，减少西方的经典，增添非西方的经典。亨廷顿自然不能不受到这一新思潮的影响。

我无意过高估计亨廷顿论文的价值，更不是说，在此之前，没有其他社会科学主流中的学人重视过文化的作用。我只是要指出，亨氏此文的刊布适逢其时，因此才产生了普遍的反应。这个反应似乎说明了一件事：在一般

人的心中，文化一直是一股真实的力量，不能化约为其他的东西。西方社会科学主流的化约论并没有走出学术界而为多数人所接受。

这样看来，无论是在思想上或知识上，我们今天都已具备了新的基础，再度展开关于文化问题的讨论。文化认同的危机困扰着中国知识分子已整整一个世纪，这一困扰今天不但没有过去，反而更加深了。在这本书中，我仅仅接触到这个大问题中的某些片断，研究和思考都远不够成熟。应当特别指出的是：本书的一切讨论都不是自我作古，而是接着前辈学人（包括钱先生在内）所提出的问题，继续有所探索。我十分诚恳地盼望着读者的指正和批评。

最后，我必须向王元化先生表示最诚挚的感谢。如果不是他的热心和努力，这本书是不可能存在的。

1994年7月26日于普林斯顿

注 释

〔1〕 *Conceptions of National History*, Proceedings of Nobel Symposium 78, edited by Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Björk, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994。

〔2〕 见前引书，192页。



新亚精神与中国文化

——《中国文化的检讨与前瞻》序言

去年(1999)是我的母校新亚书院50周年院庆,在梁秉中院长的精心筹划之下,母校举办了一系列的,同时也是多彩多姿的"金禧纪念"活动,其中之一便是7月初召开的"中国文化的检讨与前瞻"国际学术研讨会。承梁院长盛情邀约,我曾以校友的个人身份,参加了这一盛会的开幕仪式。当时由于事忙,来不及撰写论文,所以我只是会议的旁听者之一,而不是正式的参与者。为了补救这一过失,我曾应允梁院长,将来会议论文集出版,我一定会写一篇短序。论文集的内容丰富,涵盖面广阔,已有刘述先先生的《导言》,指出其中的主要线索和重点所在,用不着我再画蛇添足。下面我将对50年来母校的变迁作一点回顾和前瞻,而以中国文化为贯穿序文的主脉。

1949年新亚书院的创建是历史的偶然,但同时也涵蕴了一种潜在的必然。所谓历史的偶然是指当时创校人物志同道合,而恰好在乱离流浪之中同时凑泊在香港,再加上种种人事因缘的巧合,因此才有亚洲文商学院——新亚前身——的成立。关于此中经过,钱穆先生在《师友杂忆·香港新亚书院》中已有详细可靠的记述,读者可以参阅。但我所谓"潜在的必然"则远比人事的偶然更为重要,因为这是新亚生命的真泉源。让我在这一点上多说几句话。

在新亚创始人这一代的心中，1949 年无疑是中国文化的生死存亡的关头。"岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅。"陈寅恪在 1955 年所写下的这两句诗也恰好表达了新亚创始人如钱穆先生和唐君毅先生的内心感受。当时的政治空气不允许古今中外相异的思想体系继续活跃，而中国文化传统则首当其冲。这是陈、钱、唐这一型"为中国文化所化"的学人在情感上和理智上都承受不了的。现在姑引他们在严肃学术著作中的话，以资佐证。钱先生在《庄子纂笺·序》中说：

> 版垂竟，报载平津大学教授，方集中思想改造，竟坦白者逾六千人。不禁为之废书掷笔而叹。念蒙叟复生，亦将何以自处。作逍遥之游乎？则何逃于随群虱而处裈？齐物论之芒乎？则何逃于必一马之是期？将养其生主乎？则游刃而无地。将处于人间乎？则散木而且翦。倏忽无情，混沌必凿；德符虽充，桎梏难解。计惟鼠肝虫臂，唯命之从。曾是以为人之宗师乎？又乌得求曳尾于涂中？又乌得观鱼乐于濠上？天地虽大，将不容此一人，而何有乎所谓与天地精神相往来？……此六千教授之坦白，一言蔽之，无亦曰：墨翟是而杨朱非而已。……天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释离骚也。

唐先生在《中国文化之精神价值·序》中则说：

> 吾之此书，成于颠沛流离之际。……身居闹市，长闻车马之声，亦不得从容构思。唯瞻望故邦，吾祖先之不肖子孙，正视吾数千年之文化留至今者，为封建之残余，不惜加之蠲弃。怀昔贤之遗泽，将毁弃于一旦。时或苍茫望天，临风陨涕。乃勉自发愤，时作时辍，八月乃成。

这两篇序文同写于 1951 年，而且两位作者也都同住在桂林街旧址的前后陋室之中。其写作时的情景今天仍生动地浮现在我的脑际。钱先生注《庄子》，故借蒙叟原文而玄言之；唐先生通论中国文化精神，故直抒胸臆而质言之，但两人的心灵是完全相通的。他们著书的精神原动力也就是创办新亚书院的精神原动力，这是毫无可疑的。当时的变动，表面上虽出于政治，其

终极根源则在文化，这是他们的共识。从这一层看，他们创建新亚的最深动机是文化而不是政治。他们当时都可以说是中国文化的"孤臣孽子"，但都与实际政治无所关涉，正如陈寅恪留在广州，而终成为"文化遗民"一样。今天我们不提"新亚精神"则已，如果仍然要提起这四个字，那么我们便不能不细读上引钱、唐两先生的序文。

1951 年是新亚在物质方面最艰困的阶段，但却也是精神方面最昂扬的时代。1954 年新亚获得美国雅礼协会的支持，初步摆脱了经济困窘；1963 年新亚加入中文大学，终于成为现代式大学的一个成员学院。在短短十五年之中，新亚的成长如此快速，我们不能不对当初创校诸先生的理想和远见表示由衷的敬佩和惊叹。这便是我在前面所说的"潜在的必然"。中国文化既悠久又博大，在它遇到空前危机的时候，不可能没有"孤臣孽子"拍案而起，为它的存亡继续作奋不顾身的努力。钱、唐诸先生结合在新亚书院这一独特的旗帜之下是历史的偶然，但是 1949 年前后不甘随波逐流的学人挺身而出，为中国文化作护法，则是久已潜在的必然，甚至其地不在任何他处，而在香港，也是必然的。钱先生回忆当时学生的情形说：

> 学生来源则多半为大陆流亡之青年，尤以调景岭难民营中来者占绝大比数。彼辈皆不能缴学费，更有在学校天台上露宿，及蜷卧三、四楼之楼梯上者。遇余晚间八九时返校，楼梯上早已不通行，须多次脚踏铺被而过。(《师友杂忆》十五·新亚书院)

这完全是我亲见的事实，虽然我并不属于天台或楼梯间的一群。我们这些学生自然够不上中国文化的"孤臣孽子"，但我们至少也懂得文化与暴力不能并存的道理，否则便不至于流亡了。正是由于有无数的"流亡青年"拥至香港，新亚书院的出现才有客观的基础，而文化的"孤臣孽子"如钱、唐诸先生也才有基本听众。如果没有我们这一辈的青年，试问钱、唐诸先生的满腔孤愤又将向谁倾吐？这又是"潜在的必然"的另一层面。

上面我已特别指出新亚书院在最初十五年中的惊人发展。这些发展，借用现代科技名词说，主要是在硬件(hardware)方面，但是在软件(software)方面——即新亚精神——是不是也有同样的发展呢？我只能说

新亚精神也一直在变化之中，至于是不是可以称作发展，那就免不了有见仁见智的问题，至少我不敢遽下断语。我现在要进一步讨论的是：新亚的创始人如钱、唐两先生，在他们生前是怎样理解这个问题的。

我可以毫不迟疑地说，在他们的意识深处，新亚硬件每一步发展也就是新亚原始精神——软件——的每一次变异。如果允许我用"异化"(alienation)这个名词，那么我要说，在钱、唐两先生看来，新亚的硬件发展是一系列的异化过程。这一过程有几个清楚的记里碑：1954年雅礼援助是第一个，1963年中文大学成立是第二个，1973年新亚迁入中文大学现址是第三个，1977年中文大学改制完成，包括钱、唐两先生在内的新亚旧董事集体辞职，则是最后一个。上列每一个记里碑都标志着异化的每一次突进。我不想细说异化的前因后果了。著名的《木兰辞》长诗，写到木兰从军后整个战争过程，仅仅说："朔气传金柝，寒光照铁衣。将军百战死，壮士十年归。"一共只用了二十个字。以此为范例，我在这个问题上所费的笔墨已经很够了。接下来的，我要分析一下异化的意义，和新亚精神今后又将何去何从。这两个问题都与中国文化的前瞻有密切的关联。

事实上，人间的一切大大小小的事业，从理想或观念落实为客体以后，无不日日在异化之中。内在的成长和外在环境的变迁，都是异化的原动力。但对于事业的创始者而言，他们往往感到原始精神或理想一天天在改变，而客体化了的事业则似乎自有意志，不再受他们的约束，这是创始者不能接受事业异化的通常心理。新亚书院的发展史也跳不出这一格局。我为写这篇序文，曾细读了钱先生的《新亚遗铎》，因此对新亚异化的主要根源获得了一些较深切的认识，现在略述于下。

新亚书院的旨趣是"上溯宋明书院讲学精神，旁采西欧大学导师制度"。《新亚学规》说："中国宋代的书院教育是人物中心的，现代的大学教育是课程中心的。我们书院精神是以各门课程来完成人物中心的，是以人物中心来传授各门课程的。"就我个人的实际经验说，新亚在桂林街时期确近于宋代书院，而远于现代大学。我们少数治文、史、哲的学生自然而然地把钱、唐两先生当作新亚的中心。当时新亚也的确发挥了宋代书院式的长处，钱、唐两先生对于我们而言也同时发挥了经师而兼人师的绝大作用。我可以证实，《学规》上所谓"以各门课程来完成人物中心"这一条是完全实践了的。

这是因为当时新亚只是一个几十人的师生团体，没有严格的组织化、制度化，而我又恰好是文史系的学生，至于其他学系——如经济、商学——的同学是否也和我具有同样的经验，则很难说。至少我不易想像，如货币、银行、会计、国际汇兑、金融这一类的现代专业课程怎样去完成"人物中心"的任务。这样看来，新亚自始便含有两种异质的文化成分。"宋明书院"代表了中国传统文化，"现代大学"则是从西方文化系统中移植过来的。早期的新亚可以兼收并蓄这两种异质文化而不露破绽，但每一次新发展便不免把这两种文化的距离拉远了一点。不但如此，发展又必然涵蕴着人数的扩大和管理制度的加严。新亚便如此一步一步地从"宋明书院"转变为"现代大学"。这便是新亚异化的终极根源。但是我要郑重指出，从《新亚遗铎》所收先后十五年的讲词和其他相关文献中，我发现钱先生早已看清了这一异化的无可避免，并且一直在运用老子所谓"为而不恃"的智慧，尽量想把异化引入创造性的轨辙。这是不能不令人肃然起敬的。

那么新亚异化的轨迹是不是昭示我们：中西文化终究不能相容，"不是东风压倒西风，便是西风压倒东风"呢？恰恰相反，中大改制后的新亚便是一个最有力的答案。新亚精神只是更新了，但没有消失；新亚的原始宗旨也只是扩大了，而没有变质。钱先生晚年重返改制后的新亚讲学，最可证明异化并不等于否定了中国文化。限于篇幅，我不能对这一问题作更深入的分析。但是我愿意强调两点：第一，现代大学的架构虽然来自西方，但未尝不能涵摄传统书院所孕育的基本精神。第二，中西文化如何融合，或传统如何转化为现代，不是任何个人甚至集体所能事先为之作全面设计的。相反的，无论是融合还是转化，都必须在具体的、局部的事项上，通过长期的试探和实践，才能不期然而然地找到最适当的方式。

最后，我要对新亚精神作一展望，并由此过渡到关于中国文化的前瞻。我必须提醒读者，新亚书院的旨趣说：

> 以人文主义之教育宗旨沟通世界东西文化。

又说：

香港在地理上与文化上皆为东西两大文化世界之重要接触点，亦为从事于沟通中外文化、促进中西了解之理想的教育地点。

所以新亚精神自始便是要"沟通世界东西文化"，而不是把中国文化放在与西方文化对立的地位上。"沟通"表示中西文化互有同异，如两者全异，无毫发之同，更有何沟通之可言？钱、唐两先生的著作，论及此点者比比皆是。他们同具有恢弘的襟抱，阔大的识度，绝不肯以狭隘的民族意识为出发点，更不取文化沙文主义的观点。这一层是有目共睹的。事实上，早在20世纪初年，《国粹学报》上已有人说："取外国之宜于我国而吾足以行焉者，亦国粹也。"可见一百年来，有识见的中国学人无不对西方文化持开放的态度。记得唐君毅先生曾以《水浒传》上"没遮拦"的绰号形容中国人自古以来对于外来文化的态度。这个说法也许稍有夸张，但至少表达了他自己的见解，也间接阐释了新亚精神的一个重要方面。

我重申新亚创始理想中关于中西文化的基本立场，是因为新亚精神今天似乎正面临着一次最严峻的考验。这已不是50年来异化的更上一层楼，而是原有的异化途辙可能已至山穷水尽的境地。我们可以称之为"异化之否定"或"异化之异化"。近几年来，"汉字文化圈"的某些地区掀起了一股以中国文化或亚洲文化之名与西方主流文化相对抗的狂潮。如果这只是一些学者以个人的身份表达他们的真信念，那么纵使其立论的根据薄弱，仍不失为现代多元文化中的正常现象。但是这股狂潮的来龙去脉是非常明显的，即政治权威为了维持自身的继续存在，转而乞灵于以儒家为中心的中国文化。这些政治权威正是上引唐君毅先生序文中的"吾祖先之不肖子孙"，但今天时移世易，不得不借重民族主义的力量，儒家和中国文化则恰好是最有号召力的象征。这股思潮的表现方式是五花八门的，这里不必详及。其中心论旨则至为简单，即将中国文化、儒家与权威、集体、国家主权等价值等同起来，以抗拒民主、自由、人权等所谓西方的价值。这里我们看到了一个奇异的景象：一方面，百余年来自康有为、孙中山、梁启超、《国粹学报》以至五四新文化运动所追求、向往的现代观念和价值都彻底被否定了；另一方面，谭嗣同、鲁迅等所诅咒的中国传统中一切负面东西却都受到了变相的肯定。历史给中国人所开的玩笑实在太过于荒谬了。

新亚精神的核心自然是儒家与中国文化,但钱、唐诸先生心中的儒家与中国文化是向世界各大文化的中心价值开放的。西方现代的突出成就,包括科学、民主、自由、人权等在内,正是他们所要纳入中国文化系统之内的重要部分,唐先生在《中国文化之精神价值》第十六章论之尤详。与此相对照,今天政治权威所倡导的则恰恰相反,而是历代统治阶层"以理杀人"(戴震语)的一套"纲罗"(谭嗣同语)。这两种截然相反的立场现在竟同依托在儒家和中国文化的名号之下。对于新亚精神来说,这种情况构成了十分严重的威胁,因为我们只要稍一失神便不免会像《红楼梦》所说的,陷入"假作真时真亦假"的境地,甚至更像《西游记》中的猪八戒一样,抱着假唐僧的头颅痛哭!

上述那股假借中国文化以抗拒西方文化的狂潮,虽起于"汉字文化圈",却早已传播到世界各地,并引起了广泛的回响。据我涉览所及的西方文献,它的名称大致是所谓亚洲价值论。让我略述一二,以结束这篇序文。

亚洲价值论在国际上所引起的争议虽然层出不穷而且激烈无比,但批评者则完全根据事实,并出之以纯理性的态度。我现在不想涉及英、美主流思想界的持论,以免贻人以口实,认为我引用西方帝国主义的观点为护身符。相反的,我只准备介绍两位亚裔思想家的评论。第一位是 1998 年经济学诺贝尔奖得主、来自印度的阿玛提亚·森(Amartya Sen),第二位则是当今最受争议的文学批评家、生在巴勒斯坦的萨依德(Edward Said)。前者特以研究饥荒与贫困著名,后者则以《东方论》(*Orientalism*, 1978)一书享誉世界。他们两人,一个为饥饿线上挣扎的贫民说话,另一个为巴勒斯坦难民辩护。萨氏在文学研究之外,更发表了大量政论文字,彻底暴露欧洲殖民主义和美国霸权在近东所造成的灾难。所以他们关于人权、自由的看法是特别值得我们参考的。

阿玛提亚·森是直接与亚洲价值论交锋的人,关于这一论旨的文字极多。我在这里只能根据他最近的一书(*Development As Freedom*)和一文(*East and West*: *The Reach of Reason*)作一高度概括的介绍。亚洲价值论之不能成立,在他看来,是极其明显的。其一,若以整个亚洲为范围,则人口占全世界百分之六十,民族与文化繁多,信仰各异,根本不可总括出一种共同遵信的价值系统。其二,亚洲价值论者所强调的自是以东亚为中心地区,

大致包括中国、日本、南北韩、越南诸国，但论者同时又说印度虽不在内，而印度文化也强调相似(similar)的价值。即使经此限定，此说仍过于粗糙，绝无可能证成。文化与传统的多样性才是东亚地区的基本特色。其三，不仅整个东亚不存在统一的价值观，即以任何一国而论，此说也得不到经验证据的支持。森在《发展即自由》(*Development As Freedom*)中举了三个例子。一是日本，其中神道信徒有1.12亿，佛教徒有9300万，统一的价值观又从何处谈起？另一个例子是南韩，1994年亚洲价值论在美国《外交季刊》(*Foreign Affairs*，73号)上初出现时，第一个起而驳斥的便是南韩当时的反对党领袖金大中，今天已成为总统了。第三个则恰好是新加坡，亦即此论的发源地。森指出：

> 甚至仅仅280万人口的新加坡也有文化与历史传统的巨大差别。而且在培养族群之间的亲和与友善共存方面，新加坡拥有令人起敬的记录。[1]

到此为止，森的质难尚仅限于外缘方面，即亚洲价值论无论就全亚洲、东亚地区，甚至一国之内而言，都无法在经验基础上建立起来。但更重要的是他从内涵方面点破亚洲价值论的虚构性。

严格地说，亚洲价值论不是孤立的，它必然预设一个对立面，即截然相反的西方价值体系——民主、个人自由、人权、理性、法治，等等。这两大系统都从东西文化史揭幕时便已泾渭分明，一直延续到今天，而且在可见的未来也不会改变。此之谓“文化即宿命”(Culture is destiny)。所以森的驳论也不得不兼及东西两大文化，他所要极力摧破的便是这一文化宿命论，也可以称之为文化决定论。关于这一层，论证极为繁富，只有请读者自阅原作。概括言之，以政治自由与民主为西方自希腊以来的特有文化传统，这是现代西方主流思想家、历史家的自我夸张，同样是站不脚的虚构。森则接受伯林(Isaiah Berlin)的论断，认为个人自由在西方成为主要价值其实是18世纪启蒙运动以后的新发展。古典作家(如亚里士多德)虽然已提到自由及其相关的观念，但只能看作是个别的构成因子，而不是整套的系统。因为我们也同样在西方古典中找得到重视权威、秩序、纪律之类的思想。森甚至说，柏拉

图与奥古斯丁(Augustine)对于权威的强调并不在孔子之下。

回到亚洲价值论的题旨,他则通过《论语》(所据者为 Simon Leys 1997 年新译本,纽约 W. W. Norton 书局出版)和印度古典,以检讨其立论的根据。他深知此论的主要的凭借是儒家,所以他决心一读《论语》。他引了孔子论"事君":"勿欺也,而犯之"及"邦有道,危言危行;邦无道,危言孙行"等语,说明孔子不但不主张对政府盲目服从,而且坚持批评的态度。在这个问题上,让我补充一句,他的论点与捷克总统哈维尔(Vaclav Havel)不谋而合。哈氏也严厉批判亚洲价值论,他指出:"在古代道德世界中,犹太教与基督教都曾为现代民主提供了精神来源,而这两大宗教与孔子教义相合之点甚多。"他很感慨地说:"那些援引儒家传统以谴责西方民主的人对此竟全无认识!"[2]森和哈维尔都不失为旁观者清。其实在《论语》、《孟子》中,可与西方现代民主、自由、人权等价值相通的观念,不胜枚举,上起康有为、孙中山,下及五四时期的胡适与陈独秀,早已反复征引过无数次了。

森又详举印度古代传统中关于信仰自由与宗教宽容的重要史例,以说明自由的价值绝非西方所独擅。限于篇幅,我只能匆匆用几句话撮述其大旨。他首先介绍了公元前 3 世纪的佛教大护法阿育王(Ashoka),其诏书中特别强调对各教派一视同仁,人人都当尊信己教,但同时也应尊重他人之教。阿育王已将信仰自由与宗教宽容当作普世的(universal)价值来宣扬了。阿育王之所以能做到这一点,则由于此前印度思想界已导其先路。例如公元前 3 世纪高迪雅(Kautilya),与亚里士多德是同时代人,著有 *Arthashastra*(略相当于《经济学》,汉译《利论》)一书,此书论统治下层人民部分具有"仁政"色彩,阶级观念甚为显著。所可注意者,书中论及上层统治者部分,却十分强调个人自由的重要。故对奴役上层阶级(Arya)子女一事,主张处以重罪。可见高迪雅和亚里士多德也未尝不能相提并论,因为雅典的个人自由也仅限于具有自由身份的公民,奴隶、妇女和外来居民的自由并不在法律保障之内。

森更进一步说明,这一宽容与自由的传统对后世发生了很大的影响。他特举 16 世纪一位皈依了伊斯兰教的莫卧尔王朝蒙古族皇帝阿克巴(Akbar)为例。阿克巴在 1591～1592 年曾颁下诏令,保障信仰自由与相关的个人权利,尤其强调个人有选择宗教的自由,不应受任何干涉。如果印度教子弟曾被迫信仰伊斯兰教,他们可以随时回归祖先的宗教。

阿玛提亚·森研究经济发展的动机起于幼年在印度亲见穷苦人民的种种悲惨遭遇。怎样使他们脱离贫困与饥馑，是他的研究重心。他的重大发现之一，即基本自由是经济发展的构成因素。经济发展诚然需要秩序，然而绝不是一味压制人民自由(包括政治参与的自由)的威权主义。他一眼看穿了亚洲价值论，只是支持威权政治的护符，不利于经济发展，因而只能延长穷人的痛苦。这是他全力驳斥此论的主要原因。

森的驳论指出儒家、佛教、伊斯兰教都各有重视自由与人权的成分，不过表现的方式不同而已。东方与西方自有相通之处，绝不是两个完全对立的系统。现在我们正好接着引入萨依德的论点。在最近一篇访谈记录中，他曾正式答复关于"人权是不是一个普世价值"的问题。他说："我们所要做的事是扩大人权观念到每一个人，而不是限制它的应用范围。"他指出无论在近东或远东都流行着一个说法，即强调人权是西方帝国主义的概念。但他对此说完全不能接受。"酷刑就是酷刑。痛楚的感觉在任何地方都是一样的，无论是在新加坡也好，或沙乌地阿拉伯也好，无论是在以色列也好，在法国或美国也好。"这是他的直截了当的答复。他虽未明提亚洲价值论，但远东以人权为西方帝国主义的概念者自然非此派莫属。与此同时，他也严厉地批评了西方自由主义的妥协性，认为它宽以待己，严以责人，在西方利益受到严重威胁的场合，便往往弃弱保强。因此他主张用人文主义(humanism)来取代西方自由主义。他认为只有人文主义才真正具有普世性，足以构成人权的基础。根据阿拉伯学者的最近研究，他指出人文主义并非起源于15世纪的意大利，而应溯其源至8世纪阿拉伯世界的学院、教堂与宫廷。人文主义绝非西方专有的概念，它存于各大文化传统中，包括印度、中国和伊斯兰文化区。[3]

森与萨依德两人的专业不同，文化背景互别，关怀也各异，但在以人权、自由等价值具有普世性这一观点上则完全一致，他们也同样能超越各自的民族文化褊狭之见，对于西方文化中许多正面成就都能欣然接受。萨氏在这一方面尤为难得。他在《文化与帝国主义》中，坦然承认西方文化早已传布到世界各地，有些已是世界文化的一部分。这也正是前引《国粹学报》的立场，即"取外国之宜于我国而吾足以行焉者，亦国粹也"。所以他特别反对在文化上严分敌我的意识。"阿拉伯人只读阿拉伯的书，用阿拉伯的方法"，这是在今天阿拉伯世界相当流行的一种观点。萨氏来自阿拉伯世界，一生

都在为阿拉伯人争取公道,但他对这一观点则痛加批驳,毫不留情。[4]他在访问记中最后归宿于人文主义的普世价值,尤具卓识。"以人文主义之教育宗旨沟通世界东西文化",不也正是新亚书院的原始旨趣吗?

1949年新亚初建立时,亚洲价值论并不存在,因此创始人如钱、唐诸先生根本梦想不到会碰见鱼目混珠的问题。他们地下有知将怎样处理这个难题,我们已无从想像,更不能妄加揣测。但50年后的今天,亚洲价值论既已出现,我们关心中国文化前途的人终不能对它采取视若无睹的回避态度。但在这篇序文中,我仅仅是提出问题,并没有给予明确的答案。我介绍了森和萨依德关于亚洲价值论的议论,也只是希望通过最近的世界思潮,以凸显中国文化的现代处境。森曾指出亚洲价值论是由威权主义的政府方面提出的,而不是史学家独立研究所得到的结论。这自然是千真万确的事实。但正因为此论是为了维护威权主义而造出的,所以造此论者可以无须参考任何历史资料,数日之间,其论即成,而风行天下。历史学家立说则不可能有此方便。对这样一个广大的论旨,无论是赞成还是反对,史学界都必须动员大批人力,进行长期研究和反复论证,才敢提出比较确实的、或正或反的见解。50年前,钱穆先生和唐君毅先生都曾根据毕生的读书心得,发挥了关于中西文化异同的深识卓论。怎样在他们的辉煌业绩的启示之下,面对着21世纪的新问题,继续他们的未竟之功,这正是新亚人无可推卸的一种责任。所以我说,新亚精神今天面临着一场最严峻的考验。

注 释

[1] Amartya Sen, *Development As Freedom*, New York: Alfred A. Knopf, 1999, p. 232.

[2] Amartya Sen, *The Art of the Impossible*, New York: Alfred A. Knopf, 1997, P. 201.

[3] 见 *An Interview with Edward W. Said*, in Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin, eds., *The Edward Said Reader*, New York: Vintage Books, 2000, pp. 433～434。

[4] 见 Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994, "Introduction", pp. xxv～xxvi。

中国文化的海外媒介

去年11月16日的晚上，得到麻州康桥的消息，杨联升先生在睡眠中安静地辞世了。在短短两个半月之内，继钱宾四师之后，我又失去了一位平生最敬爱的老师。和钱先生一样，杨先生是塑造了我个人的学术生命的另一位宗匠。“转益多师”是现代教育体制的特色，因此每一个学生都不免会受到许多老师的启发和影响，但是真正能在成学过程中发生关键作用的老师毕竟只限于一两位而已。

十几年前，曾有人问到我关于师承的问题。我当时便毫不迟疑地指出，我研究中国史受两位老师的熏陶最深，第一位是钱先生，第二位便是杨先生，我当时是这样说的：

> 我到美国后，中国史的业师是哈佛大学的杨联升先生。杨先生既渊博又谨严，我每立一说，杨先生必能从四面八方来攻我的隙漏，使我受益无穷。因此我逐渐养成了不敢妄语的习惯，偶有论述，自己一定尽可能地先挑毛病。这样做虽然不能完全免于犯错，不过总可以使错误减少一些。[1]

但是我受益于杨先生的锤炼并不仅仅是在研究生的时代。早在1956年1月，我写成《东汉政权之建立与士族大姓之关系》的再稿之后，送呈杨先生指正。恰好这也是他早年研究过的题目，他的批评第一次把我带进了日本和西方汉学的园地，至今回想，仍历历在目。那时我还没有进哈佛大学研究院。最后一次向他请益是在1986年1月，已在我从哈佛转到耶鲁的九年之后。我把《中国近世宗教伦理与商人精神》初稿写呈他批评，并请求他为此书写序。这篇序——《原商贾》——可以说是他用大气力写出的最后一篇论学文字。在写序期间，他曾一再和我通信或电话讨论。当时他的健康状态已不是很好，我很担心这篇序会使他旧疾复发。但由此也可见杨先生对于学问的认真和热情是一直坚持到底的。从1956年1月到1986年1月，整整三十年间，我偶有所造述，往往先请他过目，清初学者和文士最推重考证大师阎若璩的博雅，他们的诗文必须经他裁定之后才敢刊布。他们说："书不经阎先生过眼，伪谬百出，贻笑人口。"对于杨先生，我正有这种感受。不但我个人如此，我还相信，凡是向他请益过的人也都会有同样的感受。

"自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。"庄子这句悲痛的话最能表达我现在的心情。但是我写这篇文字并不是完全出于私谊的缘故。杨先生无论在西方汉学界或中国史学界都一直处于中心的地位。他的逝世，在中国史的研究方面，也象征着一个时代的结束。因此我愿借此悼念的机会，略述杨先生的治学风格和主要贡献，以供关心中国史学前途的人参考。

一、康桥初识

1955年秋天我初到康桥，参加第二届"哈佛燕京学社访问学人计划"。那时杨先生才41岁，但是他的学术事业已如日中天。胡适之先生在1953年5月15日给他的信中推重他是"最渊博的人"；1955年冬天，哈佛燕京社社长叶理绥教授(Serge Elisseeff)也曾亲口告诉我：杨先生受过最严格的现代学术训练，是最杰出的中国史学家。后来我才知道，他的许多重要的英文论著那时都已发表，并且在西方汉学界引起了普遍而热烈的反响。其中包括专书如《中国史专题讲授提纲》(1950)、《中国货币与信用小史》(1952)以及《哈

佛亚洲学报》上的论文和书评。总之，在50年代中期，杨先生毫无疑问已是世界汉学界“第一流”而兼“第一线”的学人。这里所用“第一流”和“第一线”的分别是根据杨先生自己所设立的标准。当时有不少人推许杨先生是汉学界的“第一人”，但是他谦让未遑。他说：

> 我想论学问最好不要谈第一人，而谈第一流学人与第一线学人（或学徒）。凡治一门学问，有了基本训练，自己认真努力，而且对前人及时贤（包括国内外）的贡献，都有相当的认识的人，都是第一线学人或学徒。第一流学人则是已经卓然有所成就，他的工作同行绝不能忽视的人，其中也有因年老或因语文关系对时贤工作不甚注意，仍不害其为第一流。[2]

这一划分在今天还是完全适用的。

我初到哈佛时，在中国史研究上不但未入“流”，而且也不上“线”，因为我连杨先生的名字都没有听见过，也不知道哈佛大学还有中国史研究的课程。记得是1955年10月的一个晚上，已故的语言家董同和先生临时动议去拜访杨先生。同行的还有邢慕寰先生。我们三个人当时都是“哈佛燕京访问学人”。董先生和杨先生是清华老同学，彼此很熟，所以我们连电话也没有打，便一同闯进了杨府。这是我第一次见到杨先生。那一晚我们天南地北谈了很久。他的和易的性情、丰富的学识和通明的见解都给我留下了深刻的印象。但是我离开杨府还是不清楚杨先生的学术背景、路向和他在当时学术界的地位。后来我在给钱宾四师的信中，附带报告了我和杨先生晤谈的情况。我说，据我的观察，杨先生在中国文史方面的造诣是深度和广度兼而有之。钱先生很快回我一信，告诉我：“杨君治经济史有年，弟能常与接触，定可有益。”我第二次见到杨先生还闹出了一个趣闻。不久，在费正清先生家中的下午茶会上，费先生介绍我和杨先生交谈，并当面说明杨先生是非常著名的史学家，我告诉杨先生，已从钱先生的信中知道他专治中国社会经济史。但接下去我竟问他专门研究些什么问题。这一问越发暴露了我的无知和社交技术的拙劣。像杨先生那样已负盛名的学者也许是第一次听到一个同行的后辈向他提出这样鲁莽的问题。杨先生的涵养很好，他微笑地告

诉我，在美国讲中国学问，范围很难控制，因为学生的兴趣各有不同，先生也就不能不跟着扩大研究的领域了。我这一问不久便在哈佛校园内传为笑柄。其实我的问语是诚恳的，而且是出于对杨先生的敬重。我那时既未读过他的任何著作，如果用"久仰"一类游辞来敷衍，岂不反而是对他不敬了吗？他的答语也完全是实话，后来我了解的情况确是如此。

二、从传统考证到现代史学

杨先生在清华大学时代读的是经济系，但是他对史学兴趣已超过了经济学。因此他选修陈寅恪先生的"隋唐史"和陶希圣先生的"中国社会史"。他的毕业论文《租庸调到两税法》便是在陈先生指导下写成的。陶先生创办《食货》，对他的影响更大。他在1987年所写的最后一篇学术论文中回忆说：

> 陶师与《食货》诸君，对联升皆有影响，经济史之转向，实发于此。[3]

30年代，中国史学界诸流竞起，但以学术文化的中心北平而言，与西方"科学的史学"相汇合的考证学仍然居于主流的地位。其次则《食货》派的社会经济史学也很快地激起了波澜。由于陶希圣先生任教北大，又同时在清华兼课，考证派中的许多青年史学人才都被吸引到这条新路上来了，杨先生便是其中之一。法国汉学大师戴密微（Paul Demiéville）为《汉学散策》（*Excursions in Sinology*）写《导言》，曾特别指出：

> 杨联升的学问出于他把一己的才性灵活运用在中国最好的博雅传统上面。因此他擅长于对浩博的资料进行精密的分析并从而得出综合性的结论。（见《导言》，8页）

这一描述是符合实际的，但是我愿意略作一点补充。杨先生"观微知著"的学风并不完全是由于天赋的才能，其中也有后天训练的成分。他早年对经济学和社会经济史的深厚兴趣后来扩大到社会科学的其他领域。恰好

40到50年代，史学和社会科学合流在美国蔚成风尚，杨先生原有的治学倾向也因此发挥得淋漓尽致。“综合性的结论”正是出于社会科学的要求。他的著名论文如《制度史》所收的《朝代兴衰刍论》、《作息考》、《侈靡论》和《汉学散策》所收《论“报”》、《兴建考》等以及《汉学论评集》所收的许多重要书评，都是以各训诂考证的微观和社会科学的宏观相阐发，所涉有人类学、社会学、经济学、法律学各方面。其中尤以《论“报”》一篇最为社会学家所激赏，《侈靡论》则从中国传统经济思想史上发掘出一种近乎现代凯恩斯以来所强调的关于消费的理论。

杨先生的基本功力自然是在中国史学方面，他的每一项研究专题都是在中国史籍方面积累了丰富的证据，然后才加以整理。这是继承了清代以来中国朴学的传统。清代张穆为俞正燮(理初)的《癸巳存稿》写《序》说：

> 理初足迹半天下，得书即读，读即有所疏记。每一事为一题，巨册数十，鳞比行箧中。积岁月，证据周遍，断以己意，一文遂立。

杨先生的治学程序正是如此，我正式做他的学生五年有半(1956年秋到1961年冬)，后来又和他合教了九年的中国通史和中国制度史(1966～1977，中间有两年在香港)，关于这一层是我相当清楚的。大体上说，杨先生平时在一定的范围内博览群书，现代社会科学的训练则在阅读过程中发生部勒组织的作用。读之既久，许多具体问题便浮现脑际，而问题与问题之间的层次和关系也逐渐分明，这时有哪些专题值得研究，并且有足够的材料可供驱使，都已具初步的轮廓，然后他才择一专题，有系统地搜集一切有关的材料，深入分析，综合成篇。他的《兴建考》(即 *Economic Aspects of Public Works in Imperial China*，收入英文《汉学散策》，中译本见《国史探微》)可以说是专题研究的经典之作。

总之，杨先生的论著都是读书有得的产品，他所提出的问题无一不是从中国史料内部透显出来的真问题，不但有客观的基础而且具自然的脉络。另一方面，传统和现代的学术训练则为他提供了整理、批判、分析和综合的主观条件。因此他从不把西方的概念强加于中国材料之上，他的社会科学的修养融化在史学作品之中，而不露斧凿的痕迹：这是所谓“水中盐味”，而

非“眼里金屑”。

杨先生的博雅在他的书评中显露无遗,《汉学论评集》所收四十几篇英文书评便遍涉语言、官制、考古、地理、边疆史、文学史、科技史、哲学史、经济思想史、书画史、佛教史、史学史、敦煌学等专门领域,包罗了中国文化史的全部。更难能可贵的是他的书评篇篇都有深度,往往能纠正原著中的重大失误或澄清专家所困惑已久的关键问题,其结果是把专门领域内的知识向前推进一步。这正是他所说的“第一线”的工作。让我举一个具体的例证来说明这一点。关于陶瓷的制作,明清文献中常提到一种青料叫作“苏泥勃”或“苏勃泥”,又有“苏麻离”、“撒卜泥”、“撒孛尼”种种异称。由于这种青料来自伊斯兰教国家,因此一般也称之为“回回青”。但这究竟是一种什么样的“青料”,则专家之间在50年代中期还没有取得定论。一般的意见是以“苏泥勃”为外国地名,例如傅振伦的《明代瓷器工艺》(1955)解“苏泥勃青”四字为“苏门答腊的泥”和“波罗洲的青”。杨先生在评论一部有关伊朗所藏中国瓷器的著录(1957年出版)时,对这个问题进行了系统的研究。他首先考察中、英、日文现代专著中的各种说法,断定日本专家之说最为近理,即以“苏勃泥”是一种石质的外语译音。但日人追溯“苏勃泥青”一词仅到1591年高濂的《遵生八笺》为止,且未明言其为“石”。杨先生则在1587年周梦旸所编《水部备考》中找到了“回回青又名苏嘛呢石青”的记载。《水部备考》不但年代更早,而且明著“石青”两字。由于此书是官方编纂的,这条证据因此也更具有权威性(见《汉学论评集》,292～296页)。我们不要认为这是一个偏僻的小问题而加以轻忽。其实许多历史上的大问题是要靠无数小问题的解决才能得到答案的。何况在明代青瓷史上,“苏勃泥青”早已成了专家之间聚讼纷纭的一个中心问题呢!

杨先生考证精到而取材广博,但并不是传统意义上的考证学家,他的训诂和考证都能为更大的史学目的服务。例如他在《质子考》中把《墨子·杂守》篇的“葆宫”和《汉书》的“保宫”以及《三国志》的“保宫”等名词联系起来加以考证,其结果是阐明了贯穿整个中国政治制度史的一个侧面。即使撇开社会科学的训练不说,杨先生所走的“训诂治史”的一条路本来便近于王国维、陈寅恪,即“从小处着手,从大处着眼”。所以他晚年为新亚书院“钱宾四先生学术文化讲座”讲《中国文化中报、保、包之意义》(香港中文大学出版

社,1987),特别引陈寅恪的话:"依照今日训诂学之标准,凡解释一字即是作一部文化史。"(见原书《引言》,3页)这是相当彻底的现代史学精神,超出传统考证学的范围了。

三、把中国学术引进西方汉学

杨先生一生成学和事业都在美国,他所发挥的影响主要是在西方汉学界。从另一方面说,他的著述以英文为主,自然也反映了近几十年来西方汉学的发展。那么,杨先生在西方汉学界的贡献对于中国学术界来说是不是一种损失呢?对于他自己的学问造诣而言,又究竟有什么得失呢?

首先我必须指出,在第二次世界大战结束的前后,北京大学、浙江大学和中央研究院历史语言研究所都曾争聘杨先生去任教或研究,而他也没有久留美国的打算。由于中国的政局变化得太快,他终于没有能够回国。可以说,献身于西方汉学界并不是出于他的选择。今天回顾起来,这不但是汉学界的幸运,也是他个人学术生命的一大关键。如果他在1946年完成博士学位后立即回到中国,我可以断言,他将和其他回国的人文社会科学的人才一样,淹没在中国的政治横流之中。他的主要著作虽然最初出现在西方的汉学界,但50年代中叶后,台湾和香港中国文史界的学人和学生开始到美国进修,杨先生在西方汉学方面的重要贡献终于向中国学术界回流了。

杨先生在西方汉学界从事研究工作,他的英文著作因此和中国学者在本土所发表的研究成品无论在风格上、重点上或关怀的问题上都有不同。这是无可避免的,因为个人的学术和思想不可能完全摆脱他的研究传统的影响。在正常情况下,人文学者在出国深造之后总是愿意回到自己本土的学术环境中去工作,一方面可以更新本土的研究传统,另一方面也可以使个人的长处发挥得更充分。在抗日战争之前,中国文史学界虽然承认西方的"汉学"有它的重要性,但同时终不免把"汉学"看作是边缘性的东西。因此第一流中国文史学者都宁可在国内发展自己的研究传统,而不肯长期留居西方做"汉学家"。前面已指出,杨先生留在美国是偶然的、不得已的。更重要的是1949年以后,中国大陆上的文史研究完全另起炉灶,他已没有本土的

研究传统可以认同了。和他同时在美国留学的文史界朋友回到中国以后，没有一个人能继续发挥他的专长，有的更卷入了政治漩涡，身不由己。杨先生楚材晋用，终能在西方汉学研究的传统中推陈出新，这无论是对他个人或对汉学界来说都是意外的收获。1965 年他获得哈佛燕京讲座教授的荣衔，我曾有一小诗贺他。他的答诗说：

古月寒梅系梦思，谁期海外发新枝。
随缘且上须弥座，转忆当年听法时。

“古月寒梅”分别指胡适之、梅贻琦两位先生。他一生的学术基础早已在中国奠定，北大和清华的学风对他具有定型的作用。尤其是胡适之先生和他论学的时间很长，影响更大。“海外发新枝”不仅是指他的学生，而且也包括他自己在内，然而这种发展并不是始料所及的。这首诗最能说明杨先生“饮水思源”的精神。

事实上，杨先生所接受的西方汉学主要是在技术的层面，他真正继承并发扬的是 20 世纪在中国所发展起来的文史研究的传统。1943 年他在考虑博士论文题目的时候，便曾求教于胡适之先生，问他：“自汉至宋的史料之中，有什么相当重要而不甚难译又不甚长的东西吗？”胡先生建议他译注《颜氏家训》。[4]后来他决定译注《晋书·食货志》，那当是因为一方面经济史更符合他一贯的治学旨趣，另一方面魏晋南北朝社会经济史的研究在中国已经形成了一个重要的传统。我们只要稍一检查他在《导论》中所引用的参考文献便立刻可以看出其渊源所在。他不但把中国新兴的史学传统带进了西方汉学界，而且继续在西方开拓这一传统。例如他在《晋书·食货志》译注的《导论》中关于西晋“占田”制和“课田”制的解释便是推陈出新的重要创获。最有趣的是唐长孺在几年后发表的《西晋田制试释》（收入《魏晋南北朝史论丛》），在这个问题上竟大致与杨先生不谋而合。唐先生是完全在中国本土研究传统中成长起来的史学家，他不可能读到杨先生的英文讨论，这一巧合只能说明他们所开拓的是同一研究传统。（后来唐先生写《史籍与道经中所见的李弘》，收入《魏晋南北朝史论拾遗》，又和杨先生《老君音诵诫经校释》有不谋而合之处。这不仅是史学界的佳话，且可证考史自有其客观的轨辙）

我个人认为杨先生对于西方汉学界的最大贡献毋宁在于他通过各种方式——课堂讲授、著作、书评、学术会议、私人接触等——把中国现代史学传统中比较成熟而健康的成分引进汉学研究之中。50年代以后,西方汉学发生重大变化,逐渐和各种不同学科(特别是社会科学)融合起来,而科际沟通更蔚成一时风尚,所以60年代美国的《亚洲学报》上曾有过"汉学乎? 社会科学乎?"的热烈争论。主张以社会科学取代汉学的人虽然也离不开经验研究,但显然更重视理论或概括性的论断。杨先生自然欢迎这一新的发展,不过他特别强调任何理论都必须以基本史料的整理和考订为依据。这不仅是中国朴学的传统,而且也和美国史学主流派的观点相近。杨先生紧守"证据"的关口并反复示人以中国史料所特具的困难和复杂性,因此使得不少后起之秀知所警惕,不敢妄发空论。1960年他在华盛顿大学主持的中美学术合作会议上发言,特别指出美国人研究中国史的往往富于想像力,如果不加以适当控制,他们可能会"误认天上的浮云为地平线上的树林"(mistake some clouds in the sky to be forests on the horizon)。这句妙语曾得到萧公权先生的激赏。[5]后来杨先生亲口告诉我,这句话其实是他从傅斯年先生那里借来的。傅先生因为看不惯拉铁摩尔(Owen Lattimore)的信口开河,所以当面用这句话来塞他的嘴。杨先生用中国的研究传统来矫正西方汉学的流弊,这又是一个明显的证据。

杨先生自己也随时随地点破误"浮云"为"树林"的笑话。最有趣的例子是老一辈汉学名家魏复古(Karl A. Wittfogel)的《东方专制论》(*Oriental Despotism, A Study of Total Power*)。为了证明汉帝国大量使用人民的劳动力,魏复古先生根据汉代褒斜道石刻的记载,指出这条驿道的修筑一共动用了76.68万人,其中只有2690人是刑徒。可见汉代一般平民被迫服役的数目之大。杨先生在《兴建考》中告诉读者,魏复古先生误解了石刻原文的意思,"76.68万"这个数字指的是工作日,筑道的人其实便是这2690个刑徒。换句话说,前一项数字不过是后一项数字乘上工作日的总和而已。这个石刻文件因此完全不能证明汉代政府曾经在公共工程中使用过刑徒以外的劳动力。我敢于肯定地说:由于杨先生的存在,西方汉学界在五六十年代减少了许多像魏复古那样把"浮云"当作"树林"的事例。弭患于无形,这是他对汉学的一种看不见的贡献。

四、中国史学与美国主流史学

我在前面提到杨先生的观点大致和五六十年代美国史学的主流派相近。这句话需要略加解释,因为60年代中期以来美国主流史学已受到各种新潮的冲击和挑战,几乎难以存身,那么杨先生的观点在今天是不是已经不合时宜了呢?

杨先生说,他的基本立场是"训诂治史",这里"训诂"一词是取西方philology的广义,即彻底掌握史料的文字意义,尤其重要的是能扣紧史料的时代而得其本义。如果史料中有纷歧错乱的状况,治史者则必须运用各种方法加以整理。只有通过对史料的严格鉴定和精确理解,比较可靠的客观史实才能建立得起来。这一层次的工作相当于中国清代以来的所谓考证,但也和19世纪末叶以来美国史学主流的取径相近。美国史学主流深受兰克一派的影响,一方面强调文献(特别是档案)的基础,另一方面则相信历史世界的客观性可以通过价值中立的史学研究而发现。基本上这是一种实证主义的观点。

中国考证的史学传统虽然也追寻实证的知识,但是和美国的主流史学却有一点重要的不同之处,即没有西方那一套知识论的预设。美国史学家一提到"历史客观性"的观念便往往使人联想到下面种种预设:如历史世界客观独立于研究者的意识之外(所谓"out there");历史世界由历史事实所构成,因此历史事实也是独立客观的,不受研究者的主观解释的影响;历史世界是独一无二的,研究者所能发现的历史真理也只有一个,因为历史真理必须符合历史世界的实相;研究者对于历史所提出的解释是否与事实相符合,完全看它对于一切相关的历史事实是否都能处理得面面俱到,如果解释与事实之间发生冲突,则必须尊重事实,放弃解释;研究者自觉地清除一切偏见并运用严格的批评方法,不但可从现存史料中建立事实,而且可找出史实之间的因果关系。总之,事实与价值之间,历史与虚构之间,存在着一道不可逾越的界线。

我们当然不难看出,所谓"历史客观性"的问题基本上是实证主义知识

论在史学领域内的延伸。美国主流史学所招致的批评和怀疑，特别是 60 年代以后的各种挑战，主要是在于它的知识论预设已发展到几乎是绝对性的程度。[6]

20 世纪上半叶中国史学主流虽也有实证论的倾向，但是一般而言，中国史学家对于知识论的预设无深究的兴趣，更不必说把这些预设推至其逻辑的极端了。中国史学当然不可能完全没有预设，但这些预设从来不曾取得天经地义的教条的地位。清代的考证学源于经典文献的研究，与西方现代实证主义史学师法自然科学的模式大有不同：前者往往用诠释方法以济实证之穷；后者则与诠释处于直接对立的位置。

杨先生出身中国的史学传统，没有沉重的知识论预设的负担。他强调"训诂治史"，相信中国传统史学越到后来越重视客观性，也承认社会科学的概念有助于中国史研究的开展，这是他和美国主流史学相近之处。但是他在"历史客观性"的问题上却没有照单全收美国史学的预设。因此最近二三十年来西方对实证主义史学所下的种种针砭其实和杨先生的基本立场全不相干，因为他所谓的"训诂治史"落在史学研究的基层工作上面，对于任何理论观点都是中立的。治史者如果在文献层次上发生了严重错误，则他所构造的历史图像无论采用什么观点，都只能是空中楼阁。事实上，这也是现代史学纪律的一个普遍要求。杨先生从不空论史学理论或方法，他在一切著作中所反复提示的是：中国的各类历史文献（从制度到思想）都有其特殊的"训诂"问题，治中国史者首先必须深入中国文献的内部而尽其曲折，然后才能进一步提出自己的心得。杨先生的持论主要是以美国汉学研究的现况为对象。

萧公权先生在 60 年代末期所说的一段话恰好提供了具体的历史背景：

> 各大学里有些研究中国历史的美国学者，不愿（或不能）广参细考中文书籍，但又必须时时发表著作……天资高一点的会从涉猎过的一些资料中"断章取义"，挑出"论题"，大做文章。只要论题新鲜，行文流畅，纵然是随心假设，放手抓证的产品，也会有人赞赏。作者也沾沾自喜。这种作风竟有点像王阳明在《书石川卷》中所说："今学者于道如管中窥天，少有所见即自足自是，傲然居之不疑。"[7]

杨先生以"训诂治史"便是要严守史学研究的基线,防止"断章取义"、"随心假设"、"放手抓证"等流弊。唯有如此,中国史研究在美国才能取得学术纪律的尊严,并进而与现代史学汇流。

五、"群龙无首"与史学纪律

说到这里,我想节外生枝,稍稍澄清一下现代史学趋向和史学基本纪律之间的关系。今天史学界确已形成多元的局面,因此有人便用《圣经》上"以色列已没有国王"(There was no king in Israel)这句话来刻画这一现象。这和中国《易经》上"群龙无首"的说法不谋而合,而且同样生动。美国"客观性"史学受到四面八方的挑战,便为"群龙无首"提供了具体的说明。但是史学的"群龙无首"主要出现在解释和观点的层面,在这个层面上,现代史学已不再具有共识。至于史学的基本纪律,则并未因此而全面解体。史学毕竟建立在以往经验的基础之上,经验知识无论如何离不开客观的证据。西方近一两个世纪所逐步建立起来的鉴别史料、检查证据等一套研究程序早已取得了高度的稳定性。这便是我们所说的基本纪律。今天的史学家可以在解释和观点层面各抒己见,但是如果他在基本纪律方面犯了严重错误,那么他的史学家的资格便会受到怀疑。20 世纪 80 年代初期轰动美国史学界的最大争论——所谓"亚伯翰案件"(David Abraham Case)——是一个最有趣的例证。亚伯翰在 1981 年出版了《魏玛共和国的崩溃》(*The Collapse of the Weimar Republic: Political Economy and Crisis*, Princeton University Press)一书,这是根据他在芝加哥大学的博士论文修改而成的。此书采取了结构主义—马克思主义的观点,其主要论旨是说在严重的政治经济危机之下,魏玛德国的民主体制全面动摇,工业、农业、劳工等各种力量的冲突已无可调和,社会领导阶层只有支持一种权威性的政治力量以消解危机,因此纳粹的崛起是整个结构系统崩溃的自然结果,并非出于有意的设计。这部书出版后,颇多好评,亚伯翰眼看着便要成为现代德国史的重镇之一。这时他还是普林斯顿大学历史系的助教,但系里已正式向校方推荐,给他长期聘

任。不料就在这个紧要关头,耶鲁大学的屠纳(Henry Turner)和加州大学柏克莱分校的费德曼(Gerald Feldman)出面干涉了。屠、费两人都是现代德国史的资深专家,在美国史学界有广大的影响力。首先发难的是屠纳,因为他有关同一论题的专著此时已接近完成,而结论则恰好相反。他指出亚伯翰书中所引用的史料极多严重的失误,有颠倒日月的,有张冠李戴的,也有查无其文或其书的。所以屠纳断定亚伯翰臆造证据以凑成己说。亚伯翰当然为自己辩护,说明他的理论完全建筑在原始文献的基础之上,并无欺诈作伪的情事。但他不得不承认他当初在德国从事档案研究时,由于德文未精,兼以时间匆迫,的确犯了许多"令人难为情和初级的错误",而书中的失误远超过屠纳最初所列举者之上,但这些都是无心之过。因此他和屠纳之间的分歧仍在史学观点上,不在技术失误上。屠、亚两人初次争辩之后,大致得失相当,亚伯翰也得到了不少同情者。

此案本可以就此结束,不料此时费德曼忽然决定加入论战,写了不少公开信寄给美国和德国的同行专家,强调亚伯翰有心作伪,为史学界所不能容,费氏不但反对亚伯翰在普大获得长期聘任,而且出面阻止任何其他大学聘他任教。这件事终于激起了美国史学界数十年来所未有的轩然大波,《纽约时报》、《时代周刊》等报章也不断有大幅报道。我当时正在耶鲁,曾向屠纳面询此案始末,所以印象特别深刻,屠纳告诉我的仅是一面之词,当然未便采信。

但今天亚伯翰的业师诺维克已将全案和盘写出,并且声明他在情感上是站在亚氏一边的。我们对此案已可有一比较全面客观的了解。[8]

但是我引此案与诺维克的动机不同。他是想借此说明美国史学界的新客观主义和传统经验主义联手以后,其声势是多么浩大。屠纳和费德曼终于得到美国历史学会的正式支持,亚伯翰也终于被逐出了史学界,以四十多岁的年纪改行去学法律。诺氏论述此案有一个言外之意,即以"客观"为标榜的美国主流史学,由于观点的不同,对亚伯翰进行了无情的迫害。事实上,亚氏在史料运用上所犯的错误,经过改正以后,全书的论旨仍足以成立。关于这一点,我们行外的人自难遽下判断。我的着眼点则并不在此。我是想通过此案说明现代史学尽管已不可能在观点或理论上达成共识,但是史学界依然在有意无意之间承认有一套基本纪律或研究规范的存在。例如亚伯翰本人便公开承认

他犯了无数关于史料处理方面的错误是“不可原谅的”(inexcusable)。他又说，他最初处理档案那种草率的“研究办法”(research practices)是“无词可以辩解的”(can not be defended)。诺维克也公正地指出：

> 职业史学家中也许有人同情亚伯翰。但是由于后者自己已坦承曾犯了无数“不可原谅的”错误，他们觉得起而为他辩护毕竟是一件尴尬而难为情的事，当然更不肯聘用他了。

这正是我所说的现代史学的基本纪律或研究规范。如果这种“纪律”或“规范”并不存在，那么亚伯翰便根本无“错误”可认，而暗中同情他的职业史学家也不必多所顾忌而趑趄不前了。

要求史学家完全不犯史实上的错误几乎是不可能的，但是如果错误的程度严重到影响中心论旨的建立，那么他是否还可以算是一个合格的史学家便大成问题了。杨先生在中国史研究上所坚持的便正是这一基本纪律。这一纪律不但独立于一切史学观点或理论，而且也超越国界。不过由于各国史料都有其特殊性，因此在具体处理的方式上不免大同小异而已。中国史研究能不能取得现代史学的地位，并不决定于观点和理论，而是首先要看研究者是否能遵守史学的基本纪律。“群龙无首”是史学理论层面的现象，不能和基本纪律混为一谈。今天美国史学界有少数人受到欧陆思想的影响，把相对主义发展到主观的绝境。有人甚至认为史学根本无客观可言，史学和虚构之间并没有一道明显的界线(如 Hayden White)。这是从客观主义的极端走向主观主义的极端。最初立新说的人尚确有所见，跟着起哄的人便有些像“百犬吠声”了。其流弊所及，将使人否定历史文献有任何确定的意义，解释者可以随心所欲。一旦发展到这个境地，杨先生所强调的“训诂治史”便不会再有人理睬了。在古典文字的训练日趋松懈的今天，这一新流派为中文程度不足的人开了一个方便法门。因此有些人可以在他们不甚了了的中国文献上玩弄种种抽象的西方名词。这是中国史研究的一个潜在的危机。如果危机爆发，杨先生所担忧的“误认浮云为树林”以及萧公权先生所指斥的“随心假设”、“放手抓证”等情况必更为变本加厉。幸而到现在为止，这一流派在美国绝大多数史学家的眼中尚不过是一种“野狐禅”，它也许

不至在中国史领域中泛滥成灾吧！（据诺维克的研究，此派在美国史学主流中并未引起任何注意，它的影响限于欧洲思想史的小范围之内。而且即使在此小范围内，对此派有兴趣的也只有两类人：一类是研究当代欧洲的思想家如福柯、德里达的，另一类是边缘史学家，其兴趣偏向文学批评、文化评论者。故此派论文极少见于主流史学学报，而多在语言、文学专刊中发表[9]）

六、超越门户——与钱宾四先生的交往

我希望上面两节文字可以说明杨先生和现代史学的关系。从30年代的中国，到60年代中期的美国，他的研究工作都是在史学主流的典范之下进行的。但是他绝非有心“趋风气”，从清华园到哈佛校园，他的成学过程使他很自然地进入现代史学的主流。他的中国史学背景则无形中阻止了他走上任何理论的极端。他相信史学中有客观事实，但并没有变成客观主义者；他坚持治史必须以实证为依归，但也不是实证主义者。由于王国维、陈寅恪的影响，他充分承认“同情的理解”、“文学的想像”在史学研究中的重要作用。这是我和他平时谈论中所得到的一个十分明确的印象。所以后来我写《陈寅恪晚年诗文释证》，用陈先生自己的独特方法诠释他的晚年诗文，杨先生曾谬加推许。他在1984年9月15日给我的信中，特别提到陈先生《论再生缘校补后序》。我分析此一短序，指出这其实是“答海外读者的一通密电”，序末“知我罪我”四字分指海外与大陆，不是顺手拈来的一句成语。这和杨先生平常的考证取径不同，但是他却承认此解“可以成立”。从这一件小事上，可以看出他虽然身在主流之中，但从不排斥主流以外的治学观点。（两年多以后，我才有机会告诉他：陈先生的次女小彭女士在香港托人写信转告我有关她父亲晚年的三件事。其中之一是陈先生读了我在1958年所写的《论再生缘书后》之后，曾说：“作者知我。”）

美国史学界进入“群龙无首”的状态是60年代以后的事，但是首当其冲的是美国史研究的领域。中国史研究则处于主流的边缘，中国近代以前的史学更远隔了一层。所以杨先生始终没有受到新潮流的冲击。而且由于健康的关系，他从60年代末期始，已不能像以前那样密切注视西方史学或汉学

的发展，这是因为他心中仍积存了许多重要问题，有待研究，不能不尽量节省精力了。但是杨先生虽与实证史学有着最深厚的渊源，他却从来没有宗派意识或门户之见，同时他的兴趣也非实证史学所能限。70年代以后，他曾在哈佛开过几次禅宗的课程，这多少显示出他晚年在治学方向上有所转变。他研究禅宗语录仍然是从“训诂”下手，即首先在唐宋俗语的层次上，尽量确定其字面的通义。（记得他曾写过一条笔记，讨论“聻”字的用法）但是他并不是要把禅宗思想化约为语言。相反的，他完全承认禅宗不但有其深邃的思境，而且也有其辩证式的思维方法，与庄子的理路是相通的。不过他认为语言仍是庄子所说的“筌”或禅宗所喻的“梯子”，是不能越过的一级。所以我说他重视实证，但不是实证主义者。他和胡适之、傅孟真两先生的主要不同之处即在此处。

杨先生以“莲生”为字，据他告诉我，是取自周敦颐的《爱莲说》。他在学问上的开放态度，也确使人有“胸怀洒落”的感觉。他自己受过现代学术的严格训练，但是他对于中国经史老辈的传统论述从不敢稍存轻视。从沈曾植的《海日楼札丛》、章炳麟的《国学略说》（晚年讲学记录）、柳诒徵的《中国文化史》，以及吕思勉的几部断代史，他都十分推重。他说，读这些老先生的书不能以狭隘的考证观点去挑小毛病，而是要看他们的大论断，其中有些论断是很有启发性的。例如章太炎先生民国二十一年去北平讲“清代学术之系统”，曾说：“清代史家，考史者多，作史者少。”杨先生对这句话便甚为欣赏。他自己不甘以考证自满，也由此可见。他常对我说，他每次讲制度史，遇到相关的课题，他总要先参考柳翼谋、吕诚之两位先生的著作。但在以考证为主流的中国史学界，柳、吕的著作一向是被讥为陈旧的。在这一点上，我完全同意杨先生的看法。（严耕望先生持论亦不谋而合）

最后，我要谈一谈杨先生和我的另一位业师——钱宾四先生的关系。杨先生自然知道我受钱先生的启发极多，所以常常开玩笑地说我是“带艺投师”。在研究生时代，他任我自由发挥己见，从不质疑我的预设。他所有批评和建议也仅限于我的立论的根据方面。我想，这也是他出于对钱先生的一种尊重。他在清华时代曾到北大听过钱先生的课，对于钱先生全史在胸的气概甚为心折。所以他到美国留学时，特别把钱先生在北大刊印的《中国通史纲要及参考材料》携带了出来。后来《国史大纲》正式出版，也成为他经

常参考的典籍之一。

以历史渊源而论,杨先生和胡适之先生以及中央研究院历史语言所之间的关系自然远为深厚。但是在学术上,杨先生对钱先生和新亚书院绝未见有丝毫歧视。所以1955年《新亚学报》创刊出版,他曾在《哈佛亚洲学报》上撰写推荐文章,以引起世界汉学界的注意。文中着重介绍了钱先生在《发刊词》中论考据与义理不可偏废的观念。

1960年春天,钱先生在耶鲁大学访问,哈佛燕京学社请他来作一次演讲。钱先生的讲题是"人与学",以欧阳修为例,说明中国学术传统以"人"为中心,欧阳修一人即兼通经、史、子、集,与西方重专门学术不同。杨先生是介绍人,同时也担任口译,他回忆了当年在北京听钱先生演讲的盛况,并推重钱先生是当代硕果仅存的少数大师之一。钱先生事先写了一份简要的讲稿,以防临时发生语音的隔阂。因此,杨先生的口译十分顺畅。当时听讲的人很多,李济之先生也恰巧在座。李先生平时喜作青白眼,那天我偶然注意到他白眼时多,青眼时少,感觉十分有趣。事后杨先生告诉我,李先生第二天盛赞杨先生的译才,把原讲的"语病"都掩盖过去了,杨先生只好付之一笑。我记下这一段趣事并不是要算什么旧账。我是想以此说明当时台北学术界主流对钱先生和新亚书院确有一种牢不可破的成见,李济之先生不过表现得更为露骨而已。(据说当时中央研究院的领导层中,还是胡适之先生的成见最浅)那时杨先生参与哈佛燕京社支援东亚研究的年度决策,他在台北的压力之下仍然坚持给新亚以公平的待遇,这是很可感念的。1964年钱先生辞卸了新亚书院校务,向哈佛燕京社提出撰写《朱子新学案》的三年计划,由于新亚方面希望钱先生同时也辞去新亚研究所所长的职位,他不得不以个人名义申请这项研究补助。这给哈燕社出了一道难题,因为该社的补助对象一向是学术机构,不是个人。最后还是杨先生的慷慨陈词使这一破天荒的申请案得以顺利通过。

杨先生此举并不是因为他和钱先生有任何特殊的交情。他看准了这项研究的价值,而且相信钱先生必能不负众望,写成一部大著作。所以在钱先生开始撰述之初,他自己也对朱子和宋代思想发生浓厚的兴趣。1965年3月16日他写信告诉我:"近数周与宾四先生通信,讨论《朱子新学案》,因此翻阅几种南宋人文集,颇有兴趣。宋代思想与制度可作之问题甚多,可惜无暇

深人。"后来《朱子新学案》出版，他读了《提纲》之后便已赞叹不已。他对我说：钱先生的中国学术思想史博大精深，并世无人能出其右。像这样的《提纲》，胡适之先生恐怕是写不出来的。杨先生并不是专治思想史，但是他的批评的眼光一向是很锐利的，这种私下闲谈，不带丝毫客套的成分。以他和胡先生的私交之笃，竟坦然作此语，给我留下了深刻的印象。

另一方面，钱先生对杨先生也一直是很欣赏的。但钱先生是前辈，称誉自有分寸。我初到美国不久，钱先生便要我从旁促杨先生为《新亚学报》撰文，并想邀请他到新亚研究所访问一年，此意以后又一再重申。钱先生没有读过杨先生的英文论著，自然无法直接认识到他的造诣精微之处，不过后来多次晤谈，钱先生对他的博雅也击节称道。杨先生写过一篇《中国围棋数法变更小考》，其中不但引用了《金瓶梅词话》，而且涉及韩国的史料，终于考出从点目法变为数子法发生在明代晚期。杨先生有一次很高兴地告诉我，钱先生读了此文也十分嘉许，并承认自己不会写这样精巧的考证文字。70年代以后，我每次回到台北，钱先生总是关心杨先生的健康。他常常说：杨先生最难得的不仅在于才华卓越、思想敏锐，而且更在于性情淳厚；这三种性质同时集于一身是不多见的。钱先生观察深刻，剖析人微，我不禁钦服之至。

钱先生最惋惜的是，杨先生在五十多岁以后受到健康的严重限制，不能在学术上作更多的发挥。关于这一点，我个人的感受当然只有比钱先生更深切。我敢说，我比任何人都了解，杨先生胸中的学问远较见诸文字者为多。以通常标准而言，他的成绩已是令人艳羡不已。但是以他的腹笥之富和才思之美，竟未能充量展布，这真是中国史学界的绝大损失。杨先生得享高年，而且无疾而终，这是一位性情淳厚的长者所应得的福报。然而"千古文章未尽才"终究是令人扼腕的。

1957年7月杨先生在台北联合国同志会曾作过一次"约定讲话"，题目是《中国文化中之媒介人物》，李济之先生在介绍他时指出，近几十年来美国人渐渐认识到中国文化的高深处，大半是由于中国学者在美国的努力，他特别推重杨先生在这一方面的贡献。杨先生当时谈"媒介"(professional intermediate agents)，提到但没有讨论"文化与文化之间"的媒介。我想，如果要用一句话概括杨先生一生的主要工作，我们不妨借用这个观念，说他是"中国文化的海外媒介"。这种文化媒介的工作是很难做的，媒介不但要深

入本土的文化，而且还要博通居住地的文化。否则，何能“译唐为梵，通布五天”，以达到玄奘所谓“法化之缘，东西互举”的效果？杨先生说：

> “媒介”，西洋学者视为一种大学问，非有大学问，不能成为媒介人物，不能发生媒介作用。

这几句话恰好可以用在他自己的身上，也是他一生成就的最确切的写照。

1991 年 1 月 15 日于普林斯顿[10]

注　释

[1] 见《从“反智论”谈起》，收在《史学与传统》中。

[2] 杨联升：《与周法高先生论汉学人物书》，1963 年 9 月 10 日，收在周法高：《汉学论集》，27 页，1964。

[3] 见《打像为誓小考》，收在《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》，282 页，北京大学出版社，1989。

[4] 见《胡适之给杨联升的信》，1943 年 10 月 27 日。

[5] 见《问学谏往录》，64 页，223～224 页。

[6] 关于这一问题，最近有诺维克（Peter Novick）的一部大书 *That Noble Dream, The "Objectivity Question" and The American Historical Profession*（剑桥大学出版社，1988）作了相当详细的讨论，可以参考。

[7] 《问学谏往录》，223 页。

[8] 见诺氏前引书，612～621 页。

[9] 见诺氏前引书，603～607 页。

[10] 《时报周刊》(*China Times Weekly*)，No. 309，Jan 26-Feb 1，1991，pp. 78～81。

陈寅恪与儒学实践

陈寅恪(1890—1969)自始至终是一位专业史学家。他在史学研究的领域内,先后经历过三次重要的发展阶段,充分表现出他的原创力的异常丰富。但这不是本文的主旨所在,姑不深论。本文讨论他和儒家传统的关系,涉及他的史学著作之处,也以此为限。

首先我要作三点澄清:第一,陈寅恪既未自称儒家,也没有企图建立现代儒学的新系统。他的儒学观仅散见于诗文议论之中,是否能清理出一个整齐的系统,也大成问题。我在这篇文字中,更无意作这种系统化的整理。第二,他从未正式参加过任何倡导儒学的运动。由于和梅光迪、吴宓等人的私交,以及思想倾向的接近,他早年对于"学衡派"的基本立场是相当同情的。但是他在《学衡》上先后仅发表过两篇短文(《与妹书》、《与刘叔雅教授论国文考试题》)和一首长诗(《王观堂先生挽词》);他并未参加"学衡派"的"人文主义"运动。[1]第三,他也从未以儒学史的专家自居。从他的各种论著中,我们可以断定他对儒家原始经典和后代的诠释都是相当熟悉的,其例不胜枚举。所以他常常说的"不敢治经"或"不敢读三代两汉之书"之类的话,是绝不可信的谦词。但是在他有关中国哲学史或宗教史的重要论文之中,道家和佛教的分量确是远超过儒学。例如有关佛、道的,我们可以随手便举

出《禅宗六祖传法偈之分析》、《支愍度学说考》、《天师道与滨海地域之关系》、《武曌与佛教》、《逍遥游向郭义及支遁义探原》、《陶渊明之思想与清谈之关系》等名篇,流传与影响都十分广远。相形之下,他在儒学史方面的研究,则只发表了1951年所写的《论韩愈》(刊于《历史研究》,第二期,1954年5月)一篇论文。而且由于时代关系,此文几乎没有引起学术界的注意。

从以上三点来说,陈寅恪在20世纪的中国儒学史上并不占任何特殊的地位。但是孔子早说过:"始吾于人也,听其言而信其行;今吾于人也,听其言而观其行。"(《论语·公冶长》)又说:"有德者必有言,有言者不必有德。"(《宪问》)这是儒学最显著的特色,即以精神价值的重要性在生活中的实践而不在理论上的思辨。两千多年来,儒学内部关于知行问题虽有种种争论,而此一精义始终未失。1919至1921年间,曾与陈寅恪数度畅谈的白璧德(Irving Babbitt)是"学衡派"的精神导师。他仅从"四书"的译本中,便察觉到孔子倡导的主要是"身教"(exemplification),其具体的成就是造成一个个值得敬仰和效法的人格,因此和柏拉图之注重抽象的道德理念大异其趣。[2]如果从"听其言而观其行"的角度来看,那么陈寅恪的儒家资格是无比卓越的。用传统儒家的语言说,他"信道之笃、守道之严"在同辈的学人之中,昭乎确乎可当"未之或先"四个字。

要想深入认识这一层,我必须追溯到他的家世教养。我近来反复研读他的《寒柳堂记梦未定稿》的残稿,才恍然明白他晚年最后一部书为什么是写他的家世和自叙。表面上他称其书以司马光《涑水记闻》和陆游《老学庵笔记》为楷模,好像只是为了保存清末世变的一些真实掌故。其实这不过是一部分的,而并非最重要的动机。孟子说:"晋之《乘》,楚之《梼杌》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史;孔子曰:其义则丘窃取之矣。"(《孟子·离娄下》)陈寅恪的史学著作,特别是重要的专著,都有事、文、义三个层次,而尤以他自己"窃取之义"最为重要。但是我必须立刻补充一句,他不是一成不变地遵守着这个儒家史学的传统,而是更新了、也扩大了"义"的内涵。这一点不在本文范围之内,姑止于此。那么《寒柳堂记梦》的"义"究竟何在?最扼要地说,在于指出他晚年志节的家世渊源。让我引他自己的话来说明这一点。他说:

抑更有可附言者，寅恪幼时读《中庸》至“衣锦尚絅，恶其文之著也”一节，即铭刻于胸臆。父执姻亲多为当时胜流，但不敢冒昧谒见。偶以机缘，得接其丰采，聆其言论，默而识之，但终有限度。……至寒家在清季数十年间……先祖仅中乙科……其仕清朝，不甚通显……年过六十，始得巡抚湖南小省。在位不逾三载，竟获严谴。先君虽中甲科，不数月即告终养。戊戌政变，一并革职。后虽复官，迄清之末，未尝一出。然以吏能廉洁及气节文章颇负重名于当代。清季各省初设提学使。……拟定先君为湖南提学使。是时熊秉三丈希龄适在京师，闻其事，即告当局谓先君必不受职。……又清帝逊位后，陈公宝琛任师傅，欲引先君相佐，先君辞以不能操京语。（《寒柳堂集》，167～168页）

《记梦》残稿之末又云：

先祖先君革职，归寓南昌，不久，先祖逝世，先君移居金陵，以诗歌自遣。……未几袁世凯入军机……知先君挚友署直隶布政使毛实君丈（庆蕃），署保定府知府罗顺循丈（正钧）及吴长庆提督子彦复丈（保初）……皆令其电邀先君北游。先君复电谓与故旧聚谈，固所乐为，但绝不入帝城。非先得三君誓言，决不启行。（同上，182页）

这两段残稿不但说出了他的儒家教育的来源，而且也透露出他写《记梦》的深层动机。析而论之，可得三点。第一，他幼年读《中庸》，对其中某些儒家的价值观念便已“铭刻于胸臆”，因而规范着他的社会行为。可见传统的儒家教育自有其潜移默化之功，并不必然全流入无意义的记诵一途。第二，儒家价值之所以能在他的心中生根，自然得力于其祖父和父亲的身教。他的祖父的“吏能廉洁”和父亲的“气节文章”都是活生生的人格示范，足以和他所读的儒家经典互相印证。但陈寅恪一生未入仕途，故父亲的“气节文章”对他发挥了更深刻的示范作用。第三，正因如此，他在这两段残稿中竟一而再、再而三地表彰他父亲的“气节”，即在戊戌被革职以后，再也不肯接受清廷的官职。尤其是记袁世凯托其父的挚友电邀劝驾的一次，他用斩钉截铁

的口气说他的父亲"绝不入帝城"。陈寅恪在1953年不理会许多朋友和学生的一再敦促,坚决拒绝出任北京科学院中古史研究所所长的职位。这是他晚年生命史上必须特笔大书的第一大事。这件事虽然早有传闻,但在第一手史料未出现之前,我们究竟不知其详。所以十余年前我读《寒柳堂记梦》,对陈三立"绝不入帝城"的描述,并未留下深刻的印象。但有关此事的基本档案现在已经面世,而事件本身的轮廓也已大致清楚了(后详),我们重读《记梦》残文便不能不发生一种敏感,即陈寅恪有意借《记梦》昭告后世,他自己的拒不北返是继承了他父亲"绝不入帝城"的"气节"。他平生所实践的精神价值,基本上得力于家传的儒学教养,在这里得到了确实的印证。

据俞大维说,陈寅恪早年对十三经大部分能背诵。他特别重视《礼记》中的精粹篇章,如《大学》、《中庸》、《礼运》、《坊记》等;他认为这些作品置之世界著作之林也属最上乘,所以应该是中国知识人都能熟读成诵的。[3]以俞大维和陈寅恪的关系而言,这番话绝无半分夸张。他的文字中流露出他可不假思索、随时随地举儒家格言,与自己的生活经验相印证。试看下面这一段《记梦》中的话:

> 《小戴记·曲礼》曰:"医不三世,不服其药。"先曾祖至先君,实为三世。然则寅恪不敢以中医治人病,岂不异哉?孟子曰:"君子之泽,五世而斩。"长女流求,虽业医,但所学者为西医。是孟子之言信矣。(《寒柳堂集》,168页)

这绝不是一般所谓"掉书袋"。《记梦》是他晚年"失明膑足"以后的口述之作,由助手整理成文。可见这些儒家经典在他胸中已熟极而流,故能张口即出。但这不仅是背诵而已,儒家若干中心价值实早已和他的精神生命融为一体。这是朱熹所说的"沦肌浃髓"、"切己体验",较之现代社会学家所谓"内化"更为深切而允洽。

早年特殊的儒家教育决定了陈寅恪的价值取向,他一生立身处世的基本规范和精神动力都渊源于此。但价值的规范与动力绝不可和价值的经验内容混为一谈。陈寅恪的价值规范与动力诚然是由儒家传统提供的,然而

他没有，而且也不可能原封不动地接受传统儒家价值的经验内容。在《王观堂先生挽词序》中，他曾用《白虎通》的“三纲六纪”来界说“中国文化”，但同时却又下转语曰：“其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。”(《寒柳堂集·寅恪先生诗存》，6 页)这一转语立刻便显示出他心中的“纲纪”已非儒家相传之旧物，而是通过柏拉图的 Idea 化成超越时空的抽象理境了。我们都知道，陈寅恪早年曾习古希腊文，读过原本哲学、史诗、戏剧等。1919 年他在美国哈佛大学习梵文时，曾对西方古典文化和中国传统文化的异同优劣，作过下面的对比。据吴宓《日记》是年 12 月 14 日条所载，他说：

> 中国之哲学美术，远不如希腊。不特科学为逊泰西也。但中国古人，素擅长政治及实践伦理学，与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失，观察过明，而乏精深远大之思。……而救国经世，尤必以精神之学问(谓形而上之学)为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之。不自伤其愚陋，皆由偏重实用积习未改之故。此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商营业之长技，可得其用。而中国人，当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。[4]

陈寅恪下笔为文，一向严谨，从不肯放言高论，经虚涉旷。这是朋友间的闲谈，由吴宓记录了下来，才能保留到今天。吴宓当时在《日记》中特别注明，此段“尽录陈君之语意”，故大体可信。我引此段是因它恰好为我们了解《王观堂先生挽词序》提供了背景的材料。“纲纪”既为抽象的理境，则其经验的内容自必随时代而变动。关于这一点，他在《序》中已言之甚显，所以我们绝不能误解他是在维护谭嗣同所极力摧破的“三纲”旧说。恰恰相反，在摧破旧三纲方面，他和谭嗣同并无分歧。他在《论再生缘》中表彰才女陈端生，有以下的特笔：

端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！（《寒柳堂集》，59～60页）

在《柳如是别传》中，他对男女平等的观念则有更激烈的表示。他引徐树丕《识小录》"再记钱事"条：

柳姬者与郑生奸，其子杀之。钱与子书云："柳非郑不活，杀郑是杀柳也。父非柳不活，杀柳是杀父也。汝此举是杀父耳。"

又引林时对《荷闸丛谈》云：

当谦益往北，柳氏与人通奸，子愤之，鸣官究惩。及归，怒骂其子，不容相见。谓国破君亡，士大夫尚不能全节，乃以不能守身责一女子耶？此言可谓平而恕矣。

最值得重视的是陈氏对钱谦益在这件事上的评论。他说：

依活埋道人（按：即徐树丕）所引，则深合希腊之逻辑。蒙叟精于内典，必通佛教因明之学，但于此不立圣言量，尤堪钦服。依明州野史茧翁（按：即林时对）所述，则一扫南宋以来贞节仅限于妇女一方面之谬说。自刘宋山阴公主后（按：指山阴公主欲广置面首事），无此合情合理之论。林氏乃极诋牧斋之人，然独许蒙叟此言为平恕，亦可见钱氏之论，实犁然有当于人心也。（下册，869～870页）

初看这一番议论，似乎比陈独秀、胡适还要激进。但是他在写《别传》的同时，却仍然毫不迟疑地推重孔子的儒道。吴宓《日记》1961年8月30日记陈

寅恪的思想状态说：

> 然寅恪兄之思想及主张，毫未改变，即仍遵守昔年"中学为体，西学为用"之说（中国文化本位论），……但在我辈个人如寅恪者，则仍确信中国孔子儒道之正大，有裨于全世界，而佛教亦纯正。我辈本此信仰，故虽危行言殆，但屹立不动，决不从时俗为转移；……云云。[5]

第二天早上《日记》又记陈氏自述，有云：

> 安居自守，乐其所乐，不降志，不辱身。[6]

这更刻画出一个典型儒者的风范。吴宓《日记》以上两段都是节引之文，其所省略的文字恐多忌讳，以致我们仍未能窥其全豹，这是很可惜的。

如果说吴宓的记述是第二手史料，未可全信，那么让我们再引陈寅恪自己的话以证实他对儒家的认同。1964 年 6 月，在《柳如是别传》刚刚完稿以后，以前清华研究院的学生蒋天枢从上海来广州拜访他。在蒋天枢临别之前，他不但将生平所有著作诗文都郑重托付给了这位唯一可信任的弟子，而且还写了一篇序和三首诗以道其学术托命之意。这一序三诗都写得沉痛之至，他的儒家情操也因此表露无遗。《赠蒋秉南序》的后半段说：

> 默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托末契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？虽然，欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰《五代史记》，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？蒋子秉南远来问疾，聊师古人朋友赠言之意，草此奉贻，庶可共相策勉云尔。（《寒柳堂集》，162 页）

文中“曲学阿世”是从辕固生斥公孙弘以来，儒家历世相传，引为大戒，可不必说。但“侮食自矜”一语则尚有曲折，宜略加解释。此语取自钱谦益《西湖杂感序》中之“侮食相矜，左言若性”。陈寅恪在《柳如是别传》中曾释之曰：

牧斋用此典以骂当日降清之老汉奸辈，虽己身亦不免在其中，然尚肯明白言之，是天良犹存，殊可哀矣。（下册，1023页。）

所以他特借用此语于《赠蒋秉南序》中。此《序》以王通、欧阳修自期，“贬斥势利，尊崇气节”，不但处处可以证实吴宓的观察，而且更可与以后所撰《记梦》中述其先德的“气节文章”相呼应。所以此《序》最集中地表现了他的行为规范和精神活动确是从儒家传统中潜移默化而来。至于他赠蒋天枢的三首诗，蒋先生在1979年编《诗存》及1981年编《诗存补编》时尚不敢收入。蒋氏死后，这三首诗才得以在陈流求、陈美延重编的《陈寅恪诗集》（北京，清华大学出版社，1993）中露面。诗曰：

音候殷勤念及门，远来问疾感相存。郑王自有千秋在，尊酒惭难与共论。（原注：君于《诗经》、《楚辞》皆有论著，惜寅恪于此未尝深研，故不能有所补益也。）

草间偷活欲何为，圣籍神皋寄所思。拟就罪言盈百万，藏山付托不须辞。

俗学阿时似楚咻，可怜无力障东流。河汾洛社同邱貉，此恨绵绵死未休。（124页）

第二首“拟就罪言盈百万”句，主要是指《柳如是别传》。可见他晚年“草间偷活”便是为了写此书，其沉痛不在司马迁《报任安书》之下。第三首之河汾指王通，已见《序》文；洛社指司马光等的“洛阳耆英会”。此诗致慨于儒家的讲

学结社都在"俗学"的洪流之下同归于尽,其所感者深矣。

《赠蒋序》中"未尝侮食自矜,曲学阿世"的"气节"是他晚年一刻不能去怀的中心价值。因此在第二年(1965)四月《先君致邓子竹丈手札二通书后》中又用另一方式表达同一观念。他说:

> 寅恪过岭倏逾十稔,乞仙令之残砂,守伧僧之旧义,颓龄废疾,将何所成!(《金明馆丛稿二编》,253 页)

所用二典虽似简单,其中则仍大有文章在。研究他晚年思想状态的人,于此不宜轻轻放过。"乞仙令之残砂"表面上是说葛洪。杜甫《奉寄河南韦尹丈人》诗"浊酒寻陶令,丹砂访葛洪",又《赠李白》"未就丹砂愧葛洪"。据《晋书》卷七二本传葛洪"闻交阯出丹,求为句漏令",故云"仙令"。如果解此句为苟延残命,自亦可通。但是我们不能忘记,他在《柳如是别传》中曾引过《太平广记》中葛洪《神仙传》"王远传"一条。其文略曰:

> 麻姑……即求少许米来。得米,掷之堕地……视其米,皆成丹砂。(中册,786 页)

所以"丹砂"即是"米","残砂"即是"残米"。葛洪既是县令,则成为官方的代号。"乞仙令之残砂"实在便是说"向官方求乞残米"——这岂不正是"侮食"的意思吗?

"守伧僧之旧义"出《世说新语·假谲》篇,他在《支愍度学说考》中曾详加考证(见《金明馆丛稿初编》,141～167 页)。但他此处用典则直接出于他在 1940 年为陈垣《明季滇黔佛教考》所写之《序》。其言曰:

> 呜呼!昔晋永嘉之乱,支愍度始欲过江,与一伧道人为侣。谋曰:用旧义往江东,恐不办得食,便共立心无义。既而此道人不成渡,愍度果讲义积年。后此道人寄语愍度云:心无义,那可立,治此计,权救饥耳。无为遂负如来也。忆丁丑之秋,寅恪别先生于燕京,及抵长沙,而

金陵瓦解。乃南驰苍梧瘴海，转徙于滇池洱海之区，亦将三岁矣。此三岁中，天下之变无穷。先生讲学著书于东北风尘之际，寅恪入城乞食于西南天地之间，南北相望，幸俱未树新义，以负如来。(《金明馆丛稿二编》,240～241页)

可知"守伧僧之旧义"便是"未尝曲学阿世"，断无可疑。但1949年以后，陈寅恪屡屡用"伧僧旧义"一典，如1951年《送朱少滨教授退休卜居杭州》第二句便是"江东旧义雪盈头"(《诗集》,71页)。我初不解他何以特嗜此典，后读《陈垣来往书信集》(上海古籍出版社，1990)，始若有所会。陈垣在1954年致"佚名"函云：

解放以后，得读《毛泽东选集》，思想为之大变，恍然前者皆非，今后当从头学起，惜衰老时觉不及耳。一九四九年四月廿九日，遂有与胡适一封公开信，今后还将由谢山(按：全祖望)转而韶山。

至今整整五周年，月前遇夫先生(按：杨树达)来信索阅此书，以其中所说太幼稚，不敢寄去。又月前遇夫先生来信，欲追踪高邮(按：王念孙、引之父子)。余复书，遇夫何必企高邮，高邮又何足尽遇夫。遇夫生当今之世，近圣人之居，当法韶山，不应以高邮自限。遇夫未复我也。

足下也生近圣人之居，不当仍守曩昔旧习(下缺)。(796页。按：《复杨树达书》，见365～366页)

1941年陈垣在《清初俗诤记·小引》中也曾说过"不佞少读儒书，不娴内典"的话。今读此函，一再用"圣人"两字推尊韶山，则儒家结习之深，亦未始不可谓之"沦肌浃髓"矣。陈寅恪纵未见此书，亦当曾闻其"心无"之新说，此时南北相望，恐终不能无所感触，此其所以不能忘情于"伧僧"之典欤?

陈垣《给胡适之先生一封公开信》发表在1949年5月11日的《人民日报》上(《来往书信集》,191～195页)，海外也轰传一时。这时胡适已在纽约，他的《日记》中一连好几天都提到它。兹录其原文于下，以了此一段有趣的公案。《胡适的日记》第十六册6月19日条：

昨晚倪君带来所谓《陈垣给胡适的公开信》的英译本。(见《远东通讯》[*Far Eastern Bulletin*, vol. Ⅱ, no. 22, June 4, '49])其第一段引我给他最后一信的末段(Dec. 13, '48),此决非伪作的。全函多下流的幼稚话,读了使我不快。此公老了。此信大概真是他写的?

6月20日条:

今天又细读《陈垣公开信》英译本,更信此信不是伪造的。可怜!(按:"伪造的"下的句点,后来改为问号。)

6月21日条:

今日倪君送来《陈垣公开信》的中文本(《华侨日报》六月十五),我读了更信此信不是假造的。此公七十岁了,竟丑态毕露如此,甚可怜惜!

6月24日条:

我今天细想,陈垣先生大概不至于"学习"的那么快,如信中提及"萧军批评",此是最近几个月前发生的事件,作伪的人,未免做的太过火了!

6月25日条:

(蒋)廷黻与我均疑陈援庵的公开信是他先写了一信,共产党用作底子,留下了一小部分作"幌子"(如第一节),另由一个党内作者伪造其余部分。

这封信困扰了胡适整整一个星期。这是他从信其真到疑其伪的整个思想过程。后来他终于根据最后的结论写成了一篇跋文,发表在1950年《自由中

国》二卷三期(《共产党统治下绝没有自由——跋所谓陈垣给胡适的一封公开信》)。讽刺的是,胡适的第一感是完全正确的,但他的转念却越转越错。不过他的《跋》文从文字上断定陈垣不可能写出那样欧化句法的流利白话文,还是有相当的理由。以文体而言,这封信在陈氏《书信集》中确是显得太突出、太不调和了。我希望这个最后疑点将来可以获得彻底的澄清。以情理推想,陈寅恪在广州时,似乎不可能不知道这封发表在香港报纸上的公开信。(补注:关于这封公开信的撰写经过,现在已由陈垣的孙子出面说明。文字确是青年人起草的,但内容得到了陈垣本人的认可。[7]

现在我们要进一步研究,陈寅恪一生追求的正面价值究竟是什么?我想最直截简单的办法是借用他在1929年所撰《王观堂先生纪念碑铭》中的几句话,作为讨论的出发点。其词曰:

> 士之读书治学,盖将以脱心志于俗谛之桎梏,真理因得以发扬。思想而不自由,毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义,夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志,非所论于一人之恩怨,一姓之兴亡。呜呼!树兹石于讲舍,系哀思而不忘。表哲人之奇节,诉真宰之茫茫。来世不可知者也。先生之著述,或有时而不章。先生之学说,或有时而可商。惟此独立之精神,自由之思想,历千万祀,与天壤而同久,共三光而永光。(《金明馆丛稿二编》,218页)

这篇铭词和上面提到的《王观堂先生挽词序》先后呼应,同在强调儒家的中心价值具有超越时空的"精义"。根据这一解释,我们对于儒家价值的理解,便不应胶着在具体的经验内容上面。以"读书治学"之"士"而言,他们献身于真理的具体方式虽然因历史条件的限制而千变万化,各有不同,但却又殊途同归,体现了一种永恒而普遍的精神价值——他特别称之为"独立之精神,自由之思想"。

读者自不难察觉,由于他的西方学术的深厚修养,陈寅恪在这里已用西方为参照系统而对中国"士"的传统进行了现代的转化。文中"不自由,毋宁死"六个字显然是"Give me liberty or give me death"的译文。这是18世纪

美国革命时期 Patrick Henry 的名言，似乎早在清末便已译成此六字（译者尚待考）。不但如此，他把"士"所应当体现的价值概括成"独立之精神，自由之思想"二语，更是画龙点睛之笔。这说明他在学术、宗教、思想、文化等方面毫不犹豫地采取了自由、开放、多元的立场，并坚决反对任何方式的"定于一尊"。从这一方面说，他和五四新文化运动在出发点上是一致的，即主张兼容并包。他这一近于自由主义的(liberal)立场，当然曾受到西方文化的启发，但却又不能完全看作是舶来品。他认为中国的文化传统从来便包孕着一种比较宽容的精神。前引他在 1919 年 12 月 14 日和吴宓的长谈中，便有下面这一段话：

> 然惟中国人之重实用也，故不拘泥于宗教之末节，而遵守"攻乎异端，斯害也已"之训，任儒、佛（佛且别为诸多宗派，不可殚数）、回、蒙、藏诸教之并行，而大度宽容（tolerance），不加束缚，不事排挤，故从无有如欧洲以宗教牵入政治。千余年来，虐杀教徒，残毒倾挤，甚至血战百年不息，涂炭生灵。至于今日，各教各派，仍互相仇视，几欲尽铲除异己者而后快。此与中国人之素习适反。[8]

文中引"攻乎异端，斯害也已"一语出于《论语》。此语自来有种种不同的解释，今不具论。从上下文看，陈寅恪显然将此语理解为"攻乎异端"是有害之事。今天许多人不免把陈寅恪看作是一个"文化保守主义者"，但看上引文字，可知这种简单化的"标签"(label)绝不可轻信。说他"保守"，只有在下面这个具体的意义上才能成立：他绝不同意五四主流把一切罪恶都归之于中国文化传统，必欲彻底铲除之而后快。相反的，他认为中国文化自有其独立而不可磨灭的价值，是几千年来自然而然地发展出来的，因而与中国人的生活方式相适应。在西方文化入侵以后，中国文化已发生重大的变化，而且也不得不继续在变中求生存与新的发展。但是无论如何变，中国文化的主体终不应完全抛弃。如果抛弃了这个主体，则民族与国家都将失去其独立与尊严，而"变"也毫无意义了。正是基于这种认识，他才在 30 年代初写了下面这一段广为人知的话：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。（《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，252 页）

这里必须指出，文中“北美或东欧之思想”一语不是泛说，而特有所指；前者是杜威的实验主义，后者则是马克思主义。五四以来，这是在中国知识界最为流行的两派西方思想。陈寅恪为了避免引起争议，故代之以地理名词，这是他的一贯风格。我们分析他的文化观，可得一明确的印象，即不承认一切文化都循一定的历史阶段而演进——此说起于社会进化论（Social Darwinism），但有种种变相；他更不相信历史的发展有普遍的规律，可以适用于每一民族与社会。因此，在他看来，每一文化都有其独特的个性；各文化之间有异同优劣可资比较，也可互相吸收改易，但不可能以彼易此。在这种理解之下，他便不可能承认中西文化之异是因为中国比西方在所有方面都落后一个历史的阶段。他坚持中国人决不应为了吸收西方优点以更新自身之故而根本抛弃其文化主体，其基本的理据便在于此。（这一问题所涉甚广，此处不能详加论证）这一文化观在五四后的中国知识界是极不受欢迎的；关于这一点，他自己有很深的感受，故在很多篇文字中都流露出来。说得最明白的是 1945 年《读吴其昌撰梁启超传书后》中的几句话。其言曰：

> 余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发。（《寒柳堂集》，150 页）

五四以后，思想主流受实证论与社会进化论的影响极深，反中国文化传统的

潮流愈演愈烈，而陈寅恪欲逆流而行，正如吴宓所说，他继续主张“中国文化本位论”并“仍确信中国孔子儒道之正大，有裨于全世界”。在这个意义上，他当然可以当“文化保守主义者”的称号而无愧。但这绝不是单纯的主观态度的问题，其中更涉及客观认知的问题。他的文化观点之所以“迥异时流”，是因为他对中外历史的认识根本与“时流”不同。最近几十年来，由于史学和人文学术各方面的新发展，无论是实证论或社会进化论都已受到最严重的挑战。在意识形态之争基本上已告结束的今天，陈寅恪的文化观反而和新一代的世界文化思潮越来越接近。这真是历史的讽刺。

以上略述陈寅恪关于中国传统和西方文化两方面的论断，旨在说明他一生追求的正面价值，一方面在根源上本于儒家的精神，而另一方面又以西方为参照系统而呈现出现代的风貌。这正是他所说的“相反而适相成之态度”。在字面上，《王观堂先生纪念碑铭》所谓“独立之精神，自由之思想”，不但是现代的语言，而且是西方观念的译文。但一究其底蕴，则其背后的道德动力，基本上是由儒学传统所提供的。《赠蒋秉南序》所言“平生固未尝侮食自矜，曲学阿世”及“贬斥势利，尊崇气节”，恰恰是他本人一生实践了“独立之精神，自由之思想”以后的证词。《蒋序》中所用的则纯粹是传统儒家的语言。但这两种完全不同的语言所描述的却是同一精神状态：“尊崇气节”与“未尝曲学阿世”便是“独立之精神，自由之思想”的具体表现。这是毫无可疑的。所以我认为早年的《王碑》(1929)和晚年的《蒋序》(1964)是两篇息息相关的文字，可以使我们了解他怎样调整传统的儒家价值，以通向现代的转化。但我必须指出，他并没有将这种转化当作一种普遍原则提出来；这只能看作是他个人怎样通过现代的方式，实践“读书治学之士”的传统“气节”的一种示范。因此最重要的是看他的实践历程。

关于陈寅恪一生实践其“独立之精神，自由之思想”的经过，现在出现了第一手的新史料，值得郑重讨论。1953 年 11 月下旬，他以前的学生汪篯受命到广州请他到北京就任科学院历史第二所(即中古史研究所)所长。汪篯在 11 月 21 日晚，将郭沫若与李四光的信交给了陈寅恪，第二天早上，陈寅恪便坚定地给予了否定的答复。整个事件的过程，后来记录在汪篯所写的一份长逾万言的报告书中——《陈寅恪的简史及学术成就》。据汪篯的报告书，“连续两

天,陈寅恪'怒骂'那些与他相熟、并加入了民主党派的朋友,称之为'无气节,可耻',比喻为'自投罗网'"。[9]最重要的是报告书所载陈寅恪《对科学院的答复》一段自述,是由汪篯笔录的。全文已收在《陈寅恪的最后二十年》中,以下仅摘录最有关系的部分,以为讨论的根据。陈寅恪说:

> 我的思想、我的主张完全见于我所写的《王国维纪念碑》中。……我认为研究学术,最主要的是要具有自由的意志和独立的精神。所以我说:"士之读书治学,盖将以脱心志于俗谛之桎梏。""俗谛"在当时即指三民主义而言。必须脱掉"俗谛之桎梏",真理才能发挥,受"俗谛之桎梏",没有自由思想,没有独立精神,即不能发扬真理,即不能研究学术。……对于独立精神,自由思想,我认为是最重要的,所以我说"唯此独立之精神,自由之思想,历千万祀,与天壤而日久,共三光而永光"。……独立精神和自由意志是必须争的,且须以生死力争。……一切都是小事,惟此是大事。碑文中所持之宗旨,至今并未改易。
>
> 我决不反对现在政权,在宣统三年时就在瑞士读过《资本论》原文。但我认为不能先存马列主义的见解,再研究学术。我要请的人,要带的徒弟都要有自由思想、独立精神。不是这样,即不是我的学生。你(按:指汪篯)以前的看法是否和我相同我不知道,但现在不同了,你已不是我的学生了,所有周一良也好,王永兴也好,从我之说即是我的学生,否则即不是。将来我要带徒弟也是如此。
>
> 因此,我提出第一条:"允许中古史研究所不宗奉马列主义,并不学习政治。"其意就在不要有桎梏,不要先有马列主义的见解,再研究学术,也不要学政治。不止我一人要如此,我要全部的人都如此。
>
> 因此我又提出第二条:"请毛公或刘公给一允许证明书,以作挡箭牌。"其意是毛公是政治上的最高当局,刘少奇是党的最高负责人。我认为最高当局也应和我有同样的看法,应从我说。否则,就谈不到学术研究。

最后他又加上一段:

你要把我的意见不多也不少地带到科学院。碑文你带去给郭沫若看。……碑是否还在，我不知道。如果做得不好，可以打掉，请郭沫若做，也许更好。郭沫若是甲骨文专家，是"四堂"之一，也许更懂得王国维的学说。那么我就做韩愈，郭沫若就做段文昌，如果有人再做诗，他就做李商隐也很好。我的碑文已流传出去，不会湮没。[10]

这是1949年以后中国知识阶层史上一篇别开生面的大文字。我们必须了解当时知识分子的特殊处境，才能懂得这篇文献的历史价值。对这种处境刻画得最传神的还是陈寅恪的"诗史"。请看下面所引的诗句：

八股文章试帖诗，宗朱颂圣有成规。(《文章》,1951)

改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。(《男旦》,1952)

墨儒名法道阴阳，闭口休谈作哑羊。屯戍尚闻连涢水，文章唯是颂陶唐。(《癸巳六月十六夜月食……》,1953)

这便是汪篯奉命来广州之前，陈寅恪所见到的一般知识分子的精神状态，或是"宗朱颂圣"、"颂陶唐"，或是变成了"改男造女态全新"的"男旦"，即使是最能"不降志、不辱身"的也不过"闭口休谈作哑羊"而已。陈寅恪在这种处境下竟能"以生死力争"知识分子的"独立之精神，自由之思想"，后世读史者必能在这个"豁刻阴森惨不舒"(《经史》,1950)的世界中感受到一股巨大的精神力量。

这股力量来自他的深厚的儒家教养，这是显而易见的。他所一再强调的"真理"其实便是传统儒家所谓"道"的现代诠释；以"生死力争"独立、自由之精神以追求"真理"，即是"守死善道"；"最高当局……应从我说"，即是道尊于势或理尊于势；"从我之说即是我的学生，否则即不是"，即是"道不同不相为谋"。传统儒者信仰"道"是永恒的，"不为尧存，不为桀亡"，陈寅恪对"真理"的信仰也是如此。所以他说："真理实事终不能磨灭，岂不幸哉？"(《柳如是别传》，上册，283页)最后他用韩愈《平淮西碑》比他自己的《王碑》，

而要郭沫若做段文昌，未来的诗人再做李商隐，这更是儒学史上政治力量不能摧毁“真理”的著名故事。他说这番话时，心中一定会记起他的世丈马通伯（其昶）注《平淮西碑》之语。其言略曰：

> 李商隐有读韩碑诗，长篇甚美。有“公之斯文不示后，曷与三五相攀追”之句。东坡有临江驿小诗云：“淮西功业冠吾唐，吏部文章日月光。千载断碑人脍炙，不知世有段文昌。”则二公之文，不待较而明矣。[11]

通过陈寅恪的实践，我们可以了解儒家的精神价值怎样能够在现代最困难的情况下依然不绝如缕。

陈寅恪追求“独立之精神，自由之思想”当然不是从 1949 年以后才开始的。正如他所说的，1929 年他写《王碑》时，国民党的三民主义是他心目中的“桎梏”。据吴宓《日记》1927 年 6 月 29 日条：

> 又与寅恪相约不入（国民）党。他日党化教育弥漫全国，为保全个人思想精神之自由，只有舍弃学校，另谋生活。艰难困穷，安之而已。[12]

抗战期间国民党大力推行“党化教育”，又发起向蒋介石“献九鼎”，他在《癸未（1943）春日感赋》中便写了下面的句子：

> 读书渐已师秦吏，钳市终须避楚人。九鼎铭辞争颂德，百年粗粝总伤贫。

他不涉政治，更与任何政党无关，但他坚持“独立之精神，自由之思想”则是一贯的。我可以毫不迟疑地说，他的儒家价值已和现代西方自由主义的精神融化为一体了。1940 年 8 月 14 日傅斯年给胡适的一封长信中谈到中央研究院选举院长的情形，说：

此事，有若干素不管事之人，却也热心。如寅恪，矢言重庆之行，只为投你一票。……次日晚翁[文灏]、任[鸿隽]出名请客，谈此事，寅恪发言，大发挥其academic freedom[学术自由]说，及院长必须在外国学界有声望，如学院之外国会员等，其意在公，至为了然(彼私下并谓，我们总不能单举几个蒋先生的秘书，意指翁、朱[家骅]、王[世杰]也)。[13]

可见他的学术和文化观点虽和胡适相异，但自由主义的立场则和胡适是基本上一致的。

不可否认的是：1949年以后，陈寅恪对于独立、自由的要求与渴望远比以前为强烈。前面所引《论再生缘》中"自由及自尊即独立之思想"的话便是明证。此文撰于1953年9月至1954年2月，正在汪篯来访的前后。其中最值得注意的是下面一句话：

故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。(《寒柳堂集》，66页)

可见他写《论再生缘》的动机之一是举例以证明"自由之思想"为人人可得而见的"真理"。文中"愚不可及"的"世人"指谁，已不言可喻。现在《对科学院的答复》的新史料出现了，《论再生缘》中"自由"、"独立"的含义更无争议的余地，为什么他在1949年以后对于"独立"、"自由"的关怀特别显得无比的强烈呢？周一良先生在《从陈寅恪诗集看陈寅恪先生》文中告诉我们：

尽管1930年有"最是文人不自由"的慨叹，但他还是享有足够的余裕与宽松，本着独立之精神与自由之意志来从事学术研究的。[14]

但是1949年以后，他的"足够的余裕与宽松"也被剥夺得一干二净了。这时他唯一能"以生死力争"的只剩下"不降志、不辱身"的自由了。所以《答北客》(1953)一诗云：

多谢相知筑菟裘，可怜无蟹有监州。柳家既负元和脚，不采蘋花即自由。

此诗的确解已详见《后世相知或有缘》一文中，这里不再重复。但是他始终把“自由”看作现代“读书治学之士”的最高价值，颠沛必于是，造次必于是，则在此诗中显露无遗。

但是陈寅恪的“独立之精神，自由之思想”并不限于个人的层次。他同样将这一最高原则用于国家、民族的集体上面。据吴宓在1961年9月1日所记陈寅恪的谈话，他“坚信并力持”：

必须保有中华民族之独立与自由，而后可言政治与文化。若印尼、印度、埃及之所行，不失为计之得者。反是，则他人之奴仆耳。——寅恪论韩愈辟佛，实取其保卫中国固有之社会制度，其所辟者印度佛教之“出家”生活耳。[15]

这一段记录极为重要，使我们了解他为什么一开始便不能接受毛泽东的“一面倒”政策。1953年他有《咏黄藤手杖》一诗，其中有两句云：

擿埴便冥行，幸免一边倒。（《陈寅恪诗集》，83页）

值得注意的是此诗下句在最初印本《诗存》(1980)中则作“幸免两边倒”。这显然是因为蒋天枢先生当初编印《诗存》时尚心存顾忌，改“一”为“两”。其所以有顾忌者，正因为“一边倒”是讥刺毛泽东的“一面倒”的。（见《论人民民主专政》一文，1949）陈寅恪对苏联一向抱着疑惧的态度。1945年国民党与苏联签订《中苏友好条约》及苏联进兵东北，他先后写下了不少诗句，表现了极大的忧愤，如《玄菟》：

汉关从此又秋阴。

如《漫成》：

> 如今万里成瓯脱。

如《乙酉八月二十七日阅报作》：

> 乍传降岛国，连报失边州。

他有时老实不客气地把苏联比作隋末称霸东亚的突厥。在《余昔寓北平清华园尝取突厥回纥土蕃石刻补正史事，今闻时议，感赋一诗》中，愤慨地说：

> 受虏狼头世敢诃。

隋末中国群雄包括李渊、世民父子都曾受突厥的“可汗”封号和旗帜（狼头纛），故他作此语。吴宓在当年的日记中说：

> 时宋子文与苏俄订约，从罗斯福总统雅尔达秘议，以中国东北实际割让与苏俄。日去俄来，往复循环，东北终非我有。此诗（按：指《玄菟》）及前后相关数诗，皆咏其事而深伤之也。[16]

1945年的中苏协定已使他愤慨如此，对于1949年以后的“一面倒”的政策他当然更有“是可忍，孰不可忍”之感了。所以他才在1961年特别强调：“必须保有中华民族之独立与自由……反之，则他人之奴仆耳。”他认为印尼、印度、埃及之所行“不失为计之得者”，正因为这三个国家都不肯“一面倒”，而在美、苏之间采取了“民族之独立与自由”的立场。但他在1951年春天，还曾一度抱着“与人为善”的心理，希望毛泽东能效法唐太宗，在国力转强以后，毅然改弦易辙。因此他在《论唐高祖称臣于突厥事》一文的结尾，感慨系之地说：

旧记中李唐起兵太原时称臣于突厥一事，可以推见者，略如上述，此事考史者所不得为之讳，亦自不必为之讳也。至后来唐室转弱为强，建功雪耻之本末，轶出本篇范围，故不涉及。呜呼！古今唯一之“天可汗”（按：唐太宗），岂意其初亦尝效刘武周辈之所为耶？初虽效之，终能反之，是固不世出人杰之所为也。又何足病哉！又何足病哉！（《寒柳堂集》，108 页）

这个愿望当然很快便幻灭了。

我们必须了解陈寅恪这一彻底失望的经过，然后才能懂得他在 1955 年《余季玉（豫）先生挽词二首》之二中表露的沉痛心情。这是一首最近才发现的逸诗，诗曰：

当年初复旧山河，道故倾谈屡见过。岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅。东城老父机先烛，南渡残生梦独多。衰泪已因家国尽，人亡学废更如何。（《诗集》，97 页）

这简直是一首亡国、亡天下的哀诗。首二句记他与余嘉锡的过从明明是抗战以后的事，何以接着竟致慨于中国（“赤县”，“赤”字尤当注意）已沉沦在滔天洪水之中了呢？“苍鹅”典出于《晋书·五行志》，指永嘉之乱中国亡于五胡。但他用此典又暗藏了徐陵《东阳双林寺傅大士碑》中一句话：

自火运将终，民无先觉，虽复五胡内鼎，苍鹅之兆未萌。

可知在他的心目中，“一面倒”已使中华民族丧失“独立与自由”，而降为“他人之奴仆”了。但这还不仅指社会、政治体制而言，更重要的是文化上也完全为“胡化”所征服，变成了苏联的附庸。这层意思特别表露在“东城老父机先烛”这句诗中。陈寅恪早在 1941 年便写了《读东城老父传》一文，1957～1958 年又做了两次增补。此文所表现的现实关怀之一是外国的思想风俗在

中国的影响不断扩大的问题。在这一关怀下，他郑重地讨论了陈鸿祖《东城老父传》所言唐代"少年有胡心"（见《金明馆丛稿初编》，303～306页）的历史背景。抗战胜利后他回到北平，有《丁亥（1947）春日清华园作》七律一首，其中"藁街常是最高楼"和"老父东城有独忧"两句直接与此文有关。"藁街"是汉代长安的"蛮夷邸"，他借以讽刺当时美国人在华的优越地位。"老父东城"则是自喻，表示他担忧美国风气的不良影响。但在1951年《改旧句寄北》中，他将上一句中的"常"字改为"翻"字，下一句中的"有"字改为"剩"字——即成"藁街翻是最高楼"和"老父东城剩独忧"。这显然是因为1949年以后苏联不仅代替了而且远远超过了以前美国在华的地位。换句话说，他认为毛泽东的"一面倒"已使中共和苏联的关系变成"唐高祖称臣于突厥"一样了。

经过以上的分析，我们便能确切地认识到他为什么会在1955年有"竟符掘地出苍鹅"之感，视当时中国为一"五胡乱华"之局。因为他所谓"胡"不系于种族，而系于文化，中国人深染"胡化"即是"胡人"。（此义详见《唐代政治史述论稿》上篇）"苍鹅"在《晋书·五行志中》原来是因"地陷"而"出"。他以"苍鹅"入诗，则改"陷"为"掘"。这是为了点明1949年以后的"胡乱"与晋代不同：这一次是"胡化"的中国人自己主动地"乱华"。这明明是斥责中国人皈依外来的意识形态，因而摧毁了文化上独立自主的精神。1950年夏天他有"吃菜共归新教主"的诗句（见《诗集》，63页），这是以摩尼教做比喻。1961年他又说"吏部终难信大颠"（《寄怀杭州朱少滨》，《诗集》，113页），坚决地表示他不能信从马列主义正如韩愈不能接受佛教一样。这句诗尤其和前引吴宓《日记》（1961年9月1日条）中"寅恪论韩愈辟佛"一段若合符节。（关于这个问题，他的《论韩愈》一文最为重要。见《金明馆丛稿初编》，特别是"呵诋释迦，申明夷夏之大防"一节，293～294页）由此可见，他在《对科学院的答复》中"不宗奉马列主义"的主张，绝不仅仅是为少数个人争取学术研究的自由，更重要的是他"坚信并力持：必须保有中华民族之独立与自由"（上引吴宓《日记》中语）。

前面我已指出，他一生力争"独立之精神，自由之思想"；"独立"与"自由"是现代观念，但在现代观念的后面，却贯注着传统儒家的道德动力。这是陈寅恪通过实践而赋予儒学以现代意义的具体示范。现在我要更进一步

指出，他追求"中华民族之独立与自由"和他争取知识分子的独立与自由不但在旨趣上互相贯通，而且在精神根源上也同样出于传统的儒学。用他自己的传统语言来表述，这一追求民族的集体独立与自由即是"申明夷夏之大防"。所以他晚年撰《柳如是别传》，在个人的动机之外，也"借此以察出当时政治（夷夏）、道德（气节）之真实情况，盖有深意存焉"[17]。"夷夏之辨"是儒家最古老的传统之一，其源至少可上溯至孔子。但是清末以来，同持"夷夏之辨"的儒家也有种种不同的主张。如前所述，陈寅恪并不是排斥一切西方观念和制度的极端文化保守主义者。相反的，他的基本态度是开放的，即所谓"一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"。他这一开放型的"夷夏之辨"又得之于家传的儒学熏陶。他告诉我们：

> 咸丰之世，先祖（按：陈宝箴）亦应进士举，居京师。亲见圆明园干霄之火，痛哭南归。其后治军治民，益知中国旧法之不可不变。后交湘阴郭筠先侍郎嵩焘，极相倾服，许为孤忠闳识。先公（按：陈三立）亦从郭公论文论学，而郭公者，亦颂美西法，当时士大夫目为汉奸国贼，群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法。其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新《无邪堂答问》驳斥南海公羊春秋之说，深以为然。据是可知余家之主变法，其思想源流之所在矣。（《寒柳堂集》，149 页）

这一段自述指出清末变法有两个源头：一是"历验世务"派，以他的先世与郭嵩焘为代表，欲借镜西方以变法，但仍"不忘本来民族之地位"；一是"附会"派，以康有为为代表，欲假孔子之名而行"用夷变夏"之实。朱一新批评康有为便着眼于此。由于"附会派"未尝"历验世务"，专走乌托邦的玄想之路，因此数传之后终于导致混乱。毛泽东特别推崇康有为的《大同书》，绝不是偶然的。陈寅恪承其家传儒学，终其一生持"夷夏之辨"的立场而决不动摇。1954 年 1 月他有《答龙榆生》七绝二首，其二云：

空耗官家五斗粮，何来旧学可商量。谢山堇浦吾滋愧，更愧蓉生辟老康。(《诗集》，83页)

这又是新发现的诗篇之一，最能表现他晚年为民族文化争独立与自由的精神。谢山是全祖望，堇浦是杭世骏。前者一生表彰明遗民的民族气节，后者则因力主"泯满汉之见"而几罹死刑。龚自珍有《杭大宗逸事状》一文，写杭世骏受清廷迫害的情状，极尽冷讽之能事。但最值得我们玩味的还是末句"更愧蓉生辟老康"。蓉生即朱一新，老康即康有为。到了晚年，陈寅恪仍不忘其"先祖先君"对朱一新辟康有为"用夷变夏"的赏识。他为什么感到"更愧"呢？这当然是因为他已不能效法朱一新了。

最后，让我引吴宓《日记》中的一节纪事来结束本篇。1961年吴宓到广州后，陈寅恪立即介绍他读熊十力的《乾坤衍》，因此他一连三天都在陈家细读此书。这可见陈寅恪对儒学的新动向是密切关注的。但吴宓记陈寅恪的谈话竟说：

若劼翁之《乾坤衍》犹未免比附阿时，无异康有为之说孔子托古改制以赞戊戌维新耳。(《吴宓与陈寅恪》，145页)

此处"犹未免比附阿时"一语出自他的口中是特别有分量的，因他自己之"未尝侮食自矜，曲学阿世"是早已由实践证明了的。不但如此，这句话也使上引"更愧蓉生辟老康"的现实针对性完全透明化了。我初读这一段话，曾感到很大的震动。十四年前(1982)我写《陈寅恪的学术精神与晚年心境》一文时，曾说：

熊十力与梁漱溟两位先生也是极少数能在压力下坚持原则与信仰的人。但是梁先生至少在最初两年内曾一再公开检讨过自己的"错误"，并且有限度地承认中共领导的"正确"；熊先生则在《原儒》中把"周礼"比附成社会主义，又在《乾坤衍》中把古代的"庶民"比附为"无产阶级"。这些不得已的适应自然并无损于他们两位人格与思想的光辉，虽则这种适应也多少反映了他们对社会主义理想曾有过一定程度的炫

惑。在陈先生的言行中则连此类无关轻重的适应也渺无痕迹可寻。

但是我万万没有料到,我的观察和论断竟会有一天在陈寅恪自己的话中获得印证。陈寅恪不是系统的思想家,他并没有告诉我们儒学怎样才能在理论上完成从传统转向现代的历程。但是他却以身示范,在实践上证明了儒家的若干中心价值,即使在最艰难的现代处境中仍然能够发挥出惊人的精神力量。

1996年7月8日完稿于台北旅次158

注释

[1] 参看吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,29页,北京,清华大学出版社,1992。

[2] 见 *Democracy and Leadership*,261、308~309页。

[3] 见《怀念陈寅恪先生》,收在《陈寅恪先生论文集》上册卷首,14页,台北,九思出版社,1977。

[4] 引自吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,9~10页。

[5] 同上,143页。

[6] 同上,144页。

[7] 见陈智超:《胡适与陈垣》,收在李又宁主编:《胡适与他的朋友》第三集,纽约,天外出版社印行,1997年1月,讨论见133~135页。

[8] 吴宓:《日记》,引自《吴宓与陈寅恪》,12页。

[9] 见陆键东:《陈寅恪的最后二十年》,106页,三联书店,1995。

[10] 以上均引自《陈寅恪的最后二十年》,111~113页。

[11] 见马其昶:《韩昌黎文集校注》,275页,香港,中华书局,1972。

[12] 引自《吴宓与陈寅恪》,49页。

[13] 见耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》,第37册,454页,黄山书社,1994。

[14] 《读书》,1993年9月号,133页。

[15] 《吴宓与陈寅恪》,145页引吴宓《日记》。

[16] 同上,118页。

[17] 吴宓《日记》中语,见《吴宓与陈寅恪》,145页及蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》165页所引,上海古籍出版社,1981。

试述陈寅恪的史学三变

引言

在近代学术界，陈寅恪特别以渊博著称。从中国传统的观点说，他可以算是"通儒"；从西方启蒙时代的标准说，他近于"百科全书派"。因此他并不仅仅是一位现代所谓"专家"。但是通观他毕生的著述，其主要贡献确是在史学方面。就这一层面而言，我们仍有必要对他的史学观念作一较全面的论述。

西方汉学界现在已有人注意陈寅恪的史学思想，但研究工作刚刚开始，尚有待深入发掘。[1]从史学史的角度看，陈寅恪史学观念和实践及其先后变迁是我们所必须首先厘清的问题。这些变迁不仅在他各阶段的著作中有清楚的表现，而且还可以直接取证于他自己的陈述。这便说明他的史学思想是在世变逐步激化下自觉发展而成。从他的著作年表看，这一发展历程明显地经过了三个阶段。不久以前我为英国一家书局（Fitzroy Dearborn Publishers）主编的《史家与史籍百科全书》（*Encyclopedia of Historians and Historical Writing*）写"陈寅恪"条，便已特揭此义。但限于字数，未能畅发。这篇文字是对上述英文短记的扩大和加详，不过仍然只能提供一个纲要。（关于三阶段说，严耕望《治史答问》[台北，台湾商务印书馆，1985 年，80～81 页]所言，与我的看法完全相同）

陈寅恪的治学范围虽广，但他的兴趣好像自始即偏向史学。无论如何，据文献记载，在三十岁前后他已决定选择史学为他的专业了。吴宓记 1919 年陈寅恪和他在美国哈佛大学初识的情况说：

> 陈君初到时，云："我今学习世界史。"遂先将英国剑桥大学出版之 *Cambridge Modern History* 十余巨册全部购来，续购 *Cambridge Ancient History* 及 *Cambridge Mediaeval History* 共约十巨册，成一全套。

以上所记是根据当时日记，自属第一手资料。后面又加一条按语：

> 陈君后专治梵文及波斯文、阿剌伯文等，则购书只限于专门，少而精。不同以前之办法矣。[2]

这段事实是我们以前不知道的，但却相当重要，因为它说明陈氏曾经历了一个"学习世界史"的自觉阶段。对于我们了解他中年以后研究南北朝、隋、唐史的全面构想而言，这一点具有关键性的作用。例如他分析隋唐帝国所运用的若干基本概念如民族集团、宗教势力、社会阶段、地域背景、经济制度、皇位继承、语言变迁、武力消长、通婚状况之类，都流露出他对欧洲历史具有相当深度的认识。

但吴宓的记载也不尽正确。1919 年时，《剑桥近代史》十四卷已出齐（最早由 Lord Acton 于 1896 年任主编，未及完成而卒。最后一卷刊于 1912 年），其余中古与古代部分则尚在编撰过程中。《剑桥中古史》八卷，由 J. B. Bury 策划，H. M. Gwatkin 主编。第一卷刊于 1911 年，第二卷刊于 1913 年，但第三卷 1922 年才出版，最后一卷则完成于 1936 年。《剑桥古代史》最初由 Bury 亲自主编，在他 1927 年逝世后，由别人续成。但全书十二卷，刊行年代是 1923 至 1939 年。依此推计，陈寅恪在 1919 年只能购买到《剑桥近代史》的全套和《中古史》第一、第二两卷，绝不可能收齐上古、中古史"成一全套"。颇疑吴宓自编《年谱》时已混入后来在清华共事时期的追忆。若所测不误，则陈氏收集剑桥史系列在 1919 年以后仍未中断。

剑桥史系列今天已发展到史学的各个专业部门，如经济史、美国史、内陆亚洲史、中国史、日本史等，但风格仍然遵守最初的传统，即由各国专家分工合作。艾克顿(Acton)的原始构想在本世纪初确为西方史学界的一个最重要的创举。英语世界的欧洲史研究通过剑桥史系列而大为提高。艾克顿当时执英国史学界的牛耳，他对所谓"科学的史学"具有无比的信心。他之所以肯承担剑桥史计划的大任，主要是因为他认定这是实现史学理想的一个最难得的机缘。通过国际合作，他深信各门专家都可以运用严格的科学方法写出绝对客观的篇章，从而呈现出全史的真面貌。所以十四卷本的《剑桥近代史》出版以后，曾获得史学界的一致推重，认为是西方史学的一个最具权威性同时也是最新的总结。因此这部巨著不但在英国发生了无可比拟的影响，而且也为整个西方史学史开创了一个新纪元。[3]续编上古和中古史的贝利(J. B. Bury)也同具艾克顿的信念，他的名言——"历史是一种科学，一点不多也一点不少。"——是尽人皆知的。总之，全部剑桥史在本世纪上半叶所一度享有的崇高声誉不是今天新一代史学家所能够想像的。

陈寅恪在1919年明白宣称他"学习世界史"并系统地购买剑桥史，这一事实说明他已正式接触了西方史学的主流。他当时及稍后具体研究的科目虽集中在古典与中亚语言，但这些不过是治史的准备工作，其目的并不在语言学本身。他很早便接受了清代考证学的传统，认定治史必自文字训诂入手，因此对西方"科学的史学"一派自然投契。但西方史学又有要求综合与会通的一面，超出了考证个别史实的境界。我们必须着眼于这一面，才能认识到西方史学对他的影响所在。他回国以后虽然致力于专业研究，但对于西方史学的发展状况仍然继续留意。例如1930年10月中华文化基金会的编译委员会讨论史学名著的翻译问题，由胡适、陈寅恪和傅斯年共同商议。胡适提出的书目中包括古罗特(G. Grote)的希腊史、吉朋(Edward Gibbon)和蒙逊(Theodor Mommsen)的罗马史以及格林(J. R. Green)的英国史。但中古与近代和其他的国别史部分则尚无公认的经典名著，因此书目中也罗列了不少当时流通较广的通论作品。陈寅恪对这种薰莸相杂的办法颇不满意，他说："前四人悬格过高，余人则降格到教科书了。"傅斯年则建议译《剑桥中古史》(按：当时尚未完卷)，这也许代表了他和陈寅恪的共同意见。[4]从这番讨论中，我们可以看出陈氏对于世界史研究的现状大体上是很清楚的。

前引吴宓《年谱》的按语说陈寅恪以后“购书只限于专门，少而精”，这句话也值得注意。据他自述，“1921 年离开美国，重赴德国，进柏林大学研究院，研究梵文及东方古文字学等”[5]，他重回柏林大学以后，治史已进入专业化的阶段。这时欧洲的东方学领先世界，在通过古东方语言研究东西文化与民族互相交通的历史这一方面，成绩卓著。他在史学上由通而专，因此转入东方学的领域，即他后来所说的“殊族之文，塞外之史”。

第一变：“殊族之文，塞外之史”

1923 年他在《与妹书》中的自白可以代表他第一阶段的史学取向。《书》略云：

> 我现在必需之书甚多，总价约万金。最要者即西藏文正续藏经两部及日本印正续大藏，其他零星字典及西洋类书百种而已。若不得之，则不能求学。我之久在外国，一半因外国图书馆有此项书籍。一归中国，非但不能再研究，并将初着手之学亦弃之矣。……西藏文藏经，多龙树马鸣著作而中国未译者。即已译者亦可对勘异同。我今学藏文甚有兴趣，因藏文与中文系同一系文字，如梵文之与希腊、拉丁及英、俄、德、法等之同属一系。以此之故，音韵训诂上大有发明。因藏文数千年已用梵音字母拼写，其变迁源流较中文为明显。如以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层。然此非我所注意也。
>
> 我所注意者有二：一历史（唐史、西夏）。西藏即吐蕃，藏文之关系不待言。一佛教。大乘经典，印度极少。新疆出土者亦零碎，及小乘律之类，与佛教史有关者多，中国所译，又颇难解。我偶取金刚经对勘一过，其注解自晋、唐起至俞曲园止，其间数十百家，误解不知其数。我以为除印度、西域外国人外，中国则晋朝、唐朝和尚能通梵文，当能得正确之解。其余多是望文生义，不足道也。[6]

这封信明白表示他学习藏文的目的在于历史研究，即唐史、西夏史和佛教史。所以他虽然明知以现代"语言科学之法，为中藏文比较之学"可以在"音韵训诂上大有发明"，超越"乾嘉诸老"，但却无意在这一方面一显身手。藏文如此，推之其他古代与中亚文字，对他而言也无一不是治史的工具。

他在此信中说他已利用国外图书馆所藏的各种语言的文献着手研究若干问题，这大概是指他回国后发表的一些跋文（如《大乘稻芊经随听疏跋》、《童受喻鬘论梵文残本跋》等）。我们知道，他最早在清华国学研究院所讲授的课程主要是佛经翻译文学、中外关系史研究、年历学、西人东方学之目录学等。这些专题都建立在十几年来他在西方所耕耘的知识领域之上。他所研治的许多有关语文则正是这些新兴学术的基础。在中外关系史方面，他在 1929 至 1931 年之间曾发表了《元代汉人译名考》和四篇有关《蒙古源流》的研究文字。这一领域在当时欧洲东方学和日本汉学中都属于最受重视的一支显学。我们大致可以说，从 1923 到 1932 年这十年之间，陈寅恪的史学重点在于充分利用他所掌握的语文工具进行两个方面的考证：第一是佛典译本及其对中国文化的影响，第二是唐以来中亚及西北外族与汉民族之交涉。关于这一阶段的情况，俞大维《怀念陈寅恪先生》一文有扼要的记述：

> 寅恪先生又常说，他研究中西一般关系，尤其是文化的交流、佛学的传播及中亚史地，他深受西洋学者的影响。……其他边疆及西域文字，寅恪先生在中国学人中是首屈一指的。除梵文外，他曾学过蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文。……兹以元史为例，略作说明。……有关系的文字他都懂，工具完备；可惜他……既无安定的生活，又无足够的时间，未能完成他的心愿，留给我们一部他的《新蒙古史》，只仓促写成《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》，在他看来不过是整个国史研究的一部分而已。[7]

俞大维的话具有第一手史料的性质，其真实性是很高的。他的印象大概主要得自早年同学时期的谈论，故符合陈寅恪在第一阶段（即 1923～1932 年）的史学构想。

但从 30 年代初起，陈氏史学逐渐移向第二阶段，即开辟魏晋至隋唐的研

究领域。1935 年他撰《陈垣西域人华化考序》,说:

> 寅恪不敢观三代两汉之书,而喜谈中古以降民族文化之史。[8]

这是第二阶段史学研究的重心所在,民族与文化的分野尤适于解释唐帝国统一和分裂的历史。故他在 1936 年读韩愈《送董邵南序》眉识[9]及 1941 年《唐代政治史述论稿》中,都特别标明此义。在第二阶段中他已放弃了写一部《新蒙古史》的"心愿"。俞大维以第一阶段的观念概括陈寅恪史学思想的全部,颇嫌不够准确。

第二变:"中古以降民族文化之史"

关于从第一阶段转入第二阶段,陈寅恪有亲切的自述。1942 年 3 月他在《朱延丰突厥通考序》中说:

> 寅恪平生治学,不甘逐队随人,而为牛后。年来自审所知,实限于禹域以内,故仅守老氏损之又损之义,捐弃故技。凡塞表殊族之史事,不复敢上下议论于其间。转思处身局外,如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。……龚自珍诗云,但开风气不为师。寅恪之于西北史地之学,适同瑟人之所志,因举其句,为朱君诵之。兼借以告并世友朋之欲知近日鄙状者。[10]

同年 11 月又在《陈述辽史补注序》中说:

> 寅恪频岁衰病,于塞外之史,殊族之文,久不敢有所论述。[11]

同一年之内他两次说明不再研究"塞外之史,殊族之文",而第一篇文字更具有正式宣告转移阵地的性质。由此可见他在进入第二阶段之后,即使有"安定的生活"和"充足的时间",也绝不会去完成一部《新蒙古史》的早年"心愿"

了。

我们必须记住，他写这两篇序文时（即1942年），不但已发表二三十篇关于魏晋南北朝至隋唐的论文，而且也完成了《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两部体大思精的专著。换言之，这时他进入第二个研究阶段至少已有十年之久。就实际成就而言，他在这一阶段的创获远超过前一阶段。诚然，在前一阶段佛典跋文和西北史地的考证上，他的多种语文知识发挥了关键性的作用，但若与第二阶段的论著作一比较，即可发现有一个最显著的差别。前一阶段的跋文与考证，在每一点上他都有突破性的贡献，发前人和并世中外学者所未发，故篇幅虽都不长而精悍绝伦。但所有这些突破也都限于点上，而点与点之间则无必然联系，因此并不能构成较为完整的面。这是因为诸文几无一不是根据新发现的断简残篇阐幽发微而成。在每一篇之内他的考证已尽可能由点推至面。由于新出遗文往往互不相涉，各篇考证自然无法构成有系统的整体。但第二期关于中国中世史的论著便截然异趋。其中最有分量的单篇论文如1933年刊布的《支愍度学说考》、《天师道与滨海地域之关系》，不但每篇都有若干突破点连结成线，再由线构成局部的面，而且各篇之间也隐然互相照应。至于单册刊行的《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》和《元白诗笺证稿》三部专题研究，则更不在话下了。所以我认为他在进入第二阶段之初胸中便有为中世史画出一整体新图像的抱负。这正是他为什么在30年代决定改弦易辙的主要原因。

他在《朱延丰突厥通考序》中所说"寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后"这句话最值得重视。他早年受晚清西北史地之学的感染，尤其是受沈曾植和王国维的影响，因此在欧美留学期间专治"塞外之史，殊族之文"。恰好自19世纪下半叶以来，欧洲的所谓东方学正如日中天，大师辈出。陈寅恪以西北史地之学的中国根基参与欧洲东方学的新潮流，颇有如鱼得水的乐趣。中国西北史地之学和欧洲东方学的历史背景是相同的，即西方帝国主义势力向亚洲的扩张。但是我们也不能因此得出一种过分偏执的诛心之论，认定欧洲的东方学完全是为帝国主义服务的。西方的扩张确为中亚语言、文字、历史、考古、地理、风俗各方面的研究提供了直接观察的机缘，然而欧洲的东方学家之中也有不少人是抱着为知识而知识的观点从事研究工作的。中国的西北史地之学则更可以说是为了抵抗帝国主义而发展起来的，

即陈寅恪所说的,"默察当今大势,吾国将来必循汉唐之轨辙,倾其全力经营西北"[12]。

陈寅恪研究"塞外之史,殊族之文"最初或出于爱国动机,或为显学所掀动,或两者俱有之,今已无从确知。但无论如何,在深入这一学术领域的堂奥之后,他自然比谁都清楚,以"塞外之史,殊族之文"而言,欧洲的东方学是居于绝对领先的地位。他本人的基础功力在中国虽然首屈一指,但若与第一流的欧洲东方学家相较,也并不特别超出。所以他承认在中西文化交通、佛教传播及中亚史地等领域内,深受伯希和(Paul Pelliot)等人的影响。(见俞大维,前引文,7页)而且东方学在欧洲早已形成有规模的传统,后起者除了在某些"点"上寻求新的突破外,很难取得典范式的新成就。陈寅恪是富于创造力的学人,因此毅然"捐弃故技",退出第一流东方学家的行列,转而开辟中国中世史的研究园地。这是"不甘逐队随人,而为牛后"一语的真实含义。

这一转变可以说是从东方学的立场回到史学的立场。东方学虽然也是史学研究的一支,但性质近于乾嘉的考证,其重点偏于个别史实的建立,而比较不重视司马迁所谓"通古今之变"。后者在史学中则占据着中心的位置。转变后的陈寅恪虽然在个别史实的处理上丝毫没有放松考证的功夫,但却增加了重视贯通整体和推溯源流的层面。这是熟悉他的论著的人都知道的,毋待赘述。我在这里只想提出一点推测,即他之所以有此转变也许和他早年经历了一个"学习世界史"的阶段不无关系。这一推测今天已无法证实,但我相信虽不中亦不甚远。

促成陈寅恪转向的当然还有其他的因素。就所见资料判断,我想提出下面两点观察:第一是王国维的关系。陈寅恪《王静安先生遗书序》曾举三目以概括王氏的学术,其二曰:

> 取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。凡属于辽金元史事及边疆地理之作,如《萌古考》及《元朝秘史中之主因亦儿坚考》等是也。[13]

这便属于陈氏所说的"塞外之史,殊族之文"的范围。王氏虽不通"殊族之文",但通过日文与英文著作,他对欧洲东方学的发展大势是相当清楚的。

(从《观堂译稿》所译斯坦因、伯希和、津田左右吉、箭内亘诸文即可见其一斑,见《遗书》本第十三册)他在这一领域中的研究一方面固然受到沈曾植的启发(见《观堂集林》卷二十《九姓回鹘可汗碑跋》及卷二十三《沈乙庵先生七十序》,《遗书》本第三册),但另一方面则也颇由于日本学者的敦促。《元朝秘史中之主因亦儿坚考》便是应藤田丰八的征文而刊布在日本《史学杂志》上的。(见《观堂集林》卷十六,并可参看该文附录《致藤田博士书》两通,《遗书》本第二册)他对于中国方面相关史料的掌握,并世未有其匹,因此在世界东方学上也作出了极其重大的贡献。

陈寅恪自言与王国维的关系是所谓"风义生平师友间"(见《王观堂先生挽词》),在东方学上尤属志同道合。陈寅恪初识伯希和于巴黎,即由王国维作书介绍。(见《挽词》"伯沙博士同扬搉,海日尚书互倡酬"句蒋天枢注语。[14]他们两人在清华研究院相聚之日虽短(不足一年),但讨论学术和时事都十分相契。"塞表殊族之史事"自然是他们之间的论题之一。所以1929年陈寅恪在《灵州宁夏榆林三城译名考》中便据新出的蒙文和满文本改正王国维《蒙古源流校本》及《圣武亲征录校注》中的错误,并说:

> 今寅恪以机缘获见先生当日所未见之本,遂得释此疑。若先生有知,亦当为之一快也。[14]

1936年陈寅恪在给陈述(玉书)的一封复信中说:

> 忆十年前王观堂先生欲作辽史索引,以移剌部名及其问题见语,寅当时亦未研究及此,颇忘其意旨所在。王公旋殁,遗著中亦无文论及此者。即寅心中觉此事尚有未发之覆。[16]

这封信透露了王、陈两人当时商讨"塞表殊族之史"的乐趣。今天研究科学史发展的人大概都承认一门科学的成长往往要靠同行社群(scientific community)的维系。在功力相等、兴趣相投、论题相近的一群科学家往复辩难、互相挑战、彼此补正的过程中,新知识的创获便会层出不穷。科学如此,人文亦然,甚至文学创作也莫不然。陈寅恪论白乐天早期与元微之、李公

垂，晚期与刘梦得的诗歌往复，正可作为一个生动的例证。所以中国传统也说“独学而无侣，则孤陋而寡闻”(《礼记·学记》)。在20年代中国东方学的领域内，王国维的旨趣与陈寅恪最多重叠之处，陈垣尚不免稍隔一间。因此王氏的自杀对他而言真有“人琴俱亡”之恸。1927年7月6日吴宓抄录了陈寅恪《寄傅斯年》一首新作，原诗如下：

> 不伤春去不论文，北海南溟对夕曛。正始遗音真绝响，元和新脚未成军。今生事业余田舍，天下英雄独使君。解识玉珰缄札意，梅花亭畔吊朝云。

此时上距王国维之死不过一个月，第三句“正始遗音真绝响”为此而发，绝无可疑。旧学已绝而新学未成，故接之以“元和新脚未成军”。又据吴宓《雨僧日记》同年6月29日条，陈寅恪来访，相约不入国民党，以保持“个人思想精神之自由”。万不得已则“只有舍弃学校，另谋生活”。故第五句“今生事业余田舍”表达了陈氏当时个人的真实感受。傅斯年那时正在广州中山大学创办“语言历史学研究所”，宗旨与次年成立的中央研究院历史语言研究所先后一贯。傅氏意气风发，引进新观念，要把语言学和历史学建设成与自然科学同一类的学问。[17]他曾在柏林留学三年，最倾服陈氏的考据之学，并一向引之为同调。但陈氏的史学观念不尽于此，实证之外尚别有“了解之同情”一境，近于艺术、文学，而远于科学。故此诗第六句“天下英雄独使君”是反讽之词，即否定“唯使君与操耳”一语的下半截，以示其立场实与傅氏有别。他是典型的“文曲星”，其诗尤为回环曲折，此亦一例。通过这首诗我们可以看出陈寅恪此际陷入了四顾茫然的境地。这是王国维之死在他心理上所造成的一种失落感。[18]他之所以逐渐疏离“塞外之史，殊族之文”，恐不能不与“人琴俱亡”之感有所关涉。而另一方面，王国维在学问上的主要成就对陈寅恪也必然发生了启示作用。诚如他在《挽词》中所说：“考释殷书开盛业，钩探商史发幽光。”盖棺定论，王氏的最大贡献毕竟在以甲骨文治商史上面。这是自出手眼的创辟，与论“塞表殊族之史事”必须追随在欧洲甚至日本的东方学之后，迥然不同。中国中世史也恰好出现了大批的新史料，同样需要与传世旧籍互相补正。这片广大的新园地正在等待着陈寅恪去开辟。

另一个促使陈寅恪转向的因素也许是20年代末期流行于中国的两股史学思潮。1929年5月他有《北大学院己巳级史学系毕业生赠言》两首如下：

群趋东邻受国史，神州士夫羞欲死。田巴鲁仲两无成，要待诸君洗斯耻。

天赋迂儒自圣狂，读书不肯为人忙。平生所学宁堪赠，独此区区是秘方。[19]

这两首诗致慨于当时中国史学的衰落，以致史学系毕业生都要到日本去进修中国史。他认为这是中国学术界的奇耻大辱。第一首诗中最关键的一句是"田巴鲁仲两无成"，必然是指当时中国史学界的两个有影响力的流派。因此我们首先必须确定田巴、鲁仲何所指。从《王观堂先生挽词》中"鲁连黄鹞绩溪胡"的诗句，我们很容易断定"鲁仲"即指胡适"整理国故"的一派。其中大概也包括了顾颉刚《古史辨》的分支，因为顾颉刚明白宣称他是追随胡适的方法的。陈氏后来自释《挽词》此句时曾指出鲁连的典故出自韩愈《嘲鲁连子》：

鲁连细而黠，有似黄鹞子。田巴兀老苍，怜汝矜爪嘴。[20]

但是若欲进一步解释"田巴鲁仲两无成"之句，我们还须引韩诗以下两句：

开端(原注："鲁连")要惊人，雄跨(原注："田巴")吾厌矣。

据此则鲁连以"开端惊人"为其特色，而田巴则以"雄跨"为其最显著的表征。前者指胡适一派既可确定，那么后者也可推定为马克思主义派关于中国史的系列见解。1927～1929年，由于配合"革命"的需要，这一派知识分子发表了大量的关于中国"封建社会"的文字，已开稍后"社会史论战"的先声。[21]陈寅恪未必曾细读这些文字，但与当时青年学生的接触中他不可能不发生"雄跨吾厌矣"的感觉。又据《史记》卷八三《鲁仲连传·正义》引《鲁连子》：

齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异，一日服千人。[22]

可见田巴在历史上是象征一种极端激烈的否定意识，这也恰符合当时中国马克思主义者的立场。不但如此，陈寅恪在1956年曾写了一首诗，借马祖来讽刺马克思的唯物史观。其中有两句说：

未解西江流不尽，漫夸大口马禅师。[23]（详解见我的《著书今与理烦冤》一文）

这里所用的“夸”字正与“雄跨”先后一致。以后证前，更可知田巴必指马克思主义一派的史学议论。1929年前后唯物史观在通俗报刊中所取得的声势已足与“整理国故”运动分庭抗礼。郭沫若《中国古代社会研究》便是1928～1929年间分篇出现于各种期刊上的。[24]事实上，在更早的时期，即1923年“科玄论战”中，陈独秀已与胡适展开了关于“唯物的历史观”的辩论。[25]

陈寅恪“田巴鲁仲两无成”中的“两”字绝非泛言，这是他的诗风。例如1945年7月他有以南宋喻抗日战争的一首诗，其中两句云：

妖乱豫么同有罪，战和飞桧两无成。[26]

此中每一人名都代表一个具体的对象：“豫”即刘豫，指附敌的伪满和华北政权；“么”即杨么，指乘机作乱的共产党；“飞”即岳飞，指蒋介石的抗日政府；“桧”即秦桧，指汪精卫在南京的所谓“和平政权”。第二句更与“田巴鲁仲两无成”结构一致。根据以上的分析，陈寅恪对“整理国故”与唯物史观两派史学都甚不满意，这是十分明显的。但是他是不肯、也不屑与时风众势作口舌争的学人，更没有提倡理论与方法的通俗兴趣。面对着这种潮流，他只有一句话赠与有志研究史学的青年，即第二首诗中的“读书不肯为人忙”。这其实是他自己一向遵行的信条。用古人的话说，此之谓“古之学者为己”；用他自己后来的说法表达之，则正是所谓“平生治学，不甘逐队随人，而为牛后”。他既以此自律，也以此勉后学。更进一层说，他在《王观堂先生纪念碑铭》中

所强调的"独立之精神,自由之思想"也与此意先后一贯。故曰:"士之读书治学,盖将以脱心志于俗谛之桎梏,真理因得以发扬。"[27]所以他所大书特书的"独立之精神,自由之思想"绝不应理解为狭义的政治概念,其更重要的含义当于"脱心志于俗谛之桎梏"一语中求之。"田巴鲁仲"式的史学在他看来正是当时的"俗谛"。1929年以后他转入中国中世史的领域,一方面固然是"不甘逐队随人",故不惜向东方学告别,但另一方面则未始不是由于他要发愤自出机杼,以多方面的创获来示人以史学的"真谛"。所以上引《史学系毕业生赠言》两首诗在陈寅恪个人的史学转变史上是特别值得重视的文献。

陈寅恪的史学在1949年以后又经过了一次转变,这已是尽人皆知的事实。这一次的转变是被客观环境逼出来的,我在十几年前所写的一系列文字也已详加说明。所以关于转变的过程这里不再重复。但是最近由于新史料的出现,我们仍有必要专从史学观念上略论其晚年著作的含义。

第三变:"心史"

陈寅恪在最后阶段的主要著作是《论再生缘》与《柳如是别传》,而后者乃十年心血凝聚而成,尤为重要。让我先指陈两书的若干共同之点,然后再谈谈《柳如是别传》的史学特色。

第一,这两部作品同以才女为研究的对象。他在1961年答吴宓询近况的七律中说:

> 留命任教加白眼,著书唯剩颂红妆。

其下自注云:

> 近八年来草《论再生缘》及《钱柳因缘诗释证》等文凡数十万言。[28]

《钱柳因缘诗释证》即《柳如是别传》的初名。据吴宓《雨僧日记》1961年9月1日条,是夜陈寅恪曾向他

细述其对柳如是研究之大纲。柳心爱陈子龙，即其嫁牧翁，亦始终不离其民族气节之立场；赞助光复之活动，不仅其才之高、学之博，足以压倒时辈也……总之，寅恪之研究"红妆"之身世与著作，盖借此以察出当时政治(夷夏)、道德(气节)之真实情况，盖有深意存焉，绝非清闲、风流之行事……[29]

《日记》所转述陈氏的研究结论与三年后始完稿的《别传》完全吻合，自属实录无疑。又1957年他再题"河东君访半野堂小影"第二律结句云：

衰残敢议千秋事，剩咏崔徽画里真。[30]

更可证专一研究"红妆"是他晚年的坚定不移的一贯宗旨，绝非偶然兴到所致。这个宗旨包含了正反两个方面。就正面说，他发愤要表彰历史上有才能、有志节的"奇女子"。因此他断定《再生缘》的作者陈端生是"当日无数女性中思想最超越之人"，但以"无与男性竞争之机会"，因此心中最感"不平"。[31]对于柳如是的才学，他更是赞不绝口，称之为"不世出之奇女子"[32]。但就反面说，他则刻意以女子的奇才异节反衬出他对男性读书人以"妾妇之道"自处者的极端鄙视。1952年他有《男旦》一诗云：

改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。[33]

当时知识分子纷纷响应"思想改造"的号召，一个个都变成戏台上扭扭捏捏的"男旦"。甚至也有人想对他进行同样的"改造"。故同年《偶观十三妹新剧戏作》二首之一云：

涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁成姹女。[34]

我早在《陈寅恪的学术精神和晚年心境》一文中已指出他"著书唯剩颂红妆"是为了表达清初人所说"今日衣冠愧女儿"的一番意思。但当时只有内证而

无外证。吴宓《日记》虽提及“夷夏”、“气节”等语，然因《日记》原文有删略，故不易取信于读者。（我最早根据《编年事辑》所转引《日记》，引文更为简短）现在这一点竟然获得了第一手史料的证实，不可不说是一种意外之喜。1953 年汪篯奉命去劝说陈寅恪“北返”时，曾留下了下面的记述：

> 连续两天，陈寅恪“怒骂”那些与他相熟、并加入了民主党派的朋友，称之为“无气节，可耻”，比喻为“自投罗网”。陈寅恪动气了，恣意评点人物，怒说前因后果，极其痛快淋漓。[35]

有了这段记载，他晚年研究“红妆”的反面意义便毫无可疑了。

第二，这两部作品同强调“独立之精神，自由之思想”。他在《论再生缘》中一则曰：

> 端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。[36]

再则曰：

> 《再生缘》一书，在弹词体中，所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。[37]

1958 年我初读《论再生缘》油印本，即深为其文外之旨所震撼。唯当时仅恃此孤证，或可为知者言，但对于他所谓“愚不可及”的“世人”，则毫无说服力。这是因为“世人”都假定在 1953～1954 年的大陆，陈寅恪必与所有知识分子一样，或已“心悦诚服”[38]，或则“迫于事势，噤不得发”[39]，绝不会再重申他在《王观堂先生纪念碑铭》中的“独立之精神，自由之思想”。然而 1980 年《柳如是别传》终于问世了。陈寅恪在介绍河东君时，又说：

虽然，披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自已者焉。夫三户亡秦之志，九章哀郢之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！[40]

这里他不但重弹“独立精神”、“自由思想”的旧调，而且其言哀、其志悲，使人不忍卒读。所以合两书读之，他晚年治史不仅不是为考证而考证，也不止于为史学而史学。他是要通过史学来维护平生持之极坚的文化价值，独立精神与自由思想便是其中最重要的两大项目。他写《论再生缘》与《柳如是别传》，表面上似言有清一代只有陈、柳两个奇女子最能体现这两大价值，但弦外之音则在指斥和他同时代的“男旦”已放弃自由与独立了。

但即使在 1980 年以后，仍然有人拒绝相信陈寅恪会在新的情势下继续坚持独立精神、自由思想的原则。直到他那篇《对科学院的答复》(1953 年 12 月 1 日)重见天日之后，这个问题才算彻底解决了。(详见本书《陈寅恪与儒学实践》一文)现在我要引一条新出现的第一手史料来加强我的论断。1956 年 1 月 14 至 20 日中共在北京召开了一次“关于知识分子问题会议”。中共广东省学校委员会书记兼中山大学副校长冯乃超在 18 日这一天作了一次发言，其中有下面这一段话：

中山大学有一个老教授陈寅恪，解放以来他在思想上一直是和我们敌对的，而且还写诗讽刺过我们。去年(英时按：当作“前年”，即 1954 年。因为陈寅恪虽在 1953 年 12 月正式拒绝出任“中古史研究所所长”，但 1954 年初，科学院仍虚位以待)中国科学院聘他任职，他表示：任职可以，但不谈马列，不干政治。直到去年(按：1955 年)初我们展开对胡适的思想批判的时候，他还说某些教授是“一犬吠影，十犬吠声”。[41]

这一官方档案的重要性是显而易见的。1949 年以后陈寅恪一直在思想上与中共处于“敌对”的状态，并且写诗讽刺中共，都在这个文件中得到了百分之百的证实。更重要的是 1955 年初他竟敢指斥参加“胡适思想批判”的教授们

是"一犬吠影,十犬吠声"。他在文化见解和学术观点上一向和胡适之间有相当的距离。但站在"独立之精神,自由之思想"的立场上,他则是同情胡适的(见《陈寅恪与儒学实践》)。由于冯乃超所引的一句话,我们现在才懂得他在1954年所写的几首诗究竟何所指。"胡适思想批判"的始点是1954年10月31日中共号召对《红楼梦》研究中"胡适派资产阶级唯心论的倾向"展开讨论。12月2日中共则决定"展开对胡适资产阶级唯心论思想的全面批判"。[42]陈寅恪在1954年写了一首《无题》的七律,前四句云:

> 世人欲杀一轩渠,弄墨然脂作计疏。猧子吠声情可悯,狙公赋芧意何居。

在"猧子"之下,他特别写了下面一条长注:

> 《太真外传》有康国猧子之记载,即今外人所谓"北京狗",吾国人则呼之为"哈巴狗"。元微之《梦游春》诗"娇娃睡犹怒"与《春晓》绝句之"狌儿撼起钟声动"皆指此物,《梦游春》之"娃"乃"狌"字误,浅人所妄改者也。[43]

这首诗我在《晚年心境》已作了解释。但是我当时万万想不到他会为胡适抱不平,因此误以为"哈巴狗"的"吠声"是冲着他自己而来的。现在有了"一犬吠影,十犬吠声"这条资料,真相才大白于天下。这条自注反复说"狗",既是"北京狗"又是"哈巴狗",尤见诗人的厌恶之情。所引元诗二句也不是闲文,第一句描写狗状,第二句刻画狗势浩大,真可谓谑而虐矣。诗的本事既明,则首句"世人欲杀"自然也是指胡适了。这里他用的是杜甫名句:"世人皆欲杀,吾意独怜才。"[44]他不但不肯附和,反而特别对胡适表示了思念和同情。"独立之精神,自由之思想"在他的实践中再一次得到了体现。基于同一理由,同年《闻歌》的"座客善讴君莫讶,主人端要和声多"大概也是因"胡适思想批判"而作。

第三,他把晚年所写的两部著作都看作郑所南的《心史》。此义我在十几年前已揭出,兹再综述如次。1964年的《论再生缘校补记后序》说:

> 《论再生缘》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。……至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。噫！所南心史，固非吴井之藏。孙盛阳秋，同是辽东之本。[45]

《序》中关于"所南心史"、"孙盛阳秋"二语当与1953年9月《广州赠别蒋秉南》二首之二合看。诗云：

> 孙盛阳秋海外传，所南心史井中全。文章存佚关兴废，怀古伤今涕泗涟。[46]

尤当与陈夫人唐筼《广州赠蒋秉南先生》(1953年9月)合看。诗云：

> 不远关山作此游，知非岭外赏新秋。孙书郑史今传付，一扫乾坤万古愁。[47]

此时《论再生缘》初属稿，尚未有成篇，但蒋天枢在广州十日，陈寅恪必已将全文深意告诉了他，所以唐筼诗有"今传付"之语。陈寅恪对于政治和学术气候都十分敏感，已预见此文在大陆不可能出版，但在海外或尚有流传之望。故诗中有"海外传"与"井中全"之语。无论如何，这一序二诗都证明《论再生缘》确是"所南心史"，再也不留丝毫可以致疑的余隙。

《柳如是别传》更是他晚年最感人的一部"心史"。他在《丁酉(1957)阳历七月三日六十八初度，适在病中，时撰〈钱柳因缘诗释证〉尚未成书，更不知何日可以刊布也，感赋一律》结句云：

> 珍重承天井中水，人间唯此是安流。[48]

郑思肖(所南)《心史》是崇祯十一年(1638)在苏州承天寺井中发现的。所以这两句诗是要告诉读者《柳如是别传》(即《钱柳因缘诗释证》)是他的"心史"，未必能见天日，其含义与"所南心史井中全"完全一致。他又有《用前题

再赋一首》，其开端云：

> 岁月犹余几许存，欲将心事寄闲言。[49]

这更是明说他自己的"心事"都寄托在这部大书中，其为"心史"益无可疑。他又引钱牧斋《复遵王书》云：

> 居恒妄想，愿得一明眼人，为我代下注脚。发皇心曲，以俟百世。今不意近得之于足下。[50]

这是一种夫子自道。他为钱、柳之诗文"发皇心曲"，但同时也告诉读者，他自己的诗文中同样隐藏着"心曲"。以上所引三条都在首章《缘起》之中，即所谓"开宗明义"。所以反复言之者，唯恐读者不知道《柳如是别传》是他的"心史"也。

稍知陈寅恪文字风格的人都知道他遣词用字无不具深意，晚年尤其如此。所以他一再以"心史"比喻晚年的作品绝不是顺手牵来的一个典故。换言之，《论再生缘》与《柳如是别传》两书至少具有郑思肖《心史》的最突出的特征。那么《心史》的特征何在呢？[51]第一当然是宋亡元兴，特别是中国沦为胡化。故郑氏书中持夷夏之辨特严，以致清代四库馆臣不敢"著录"，仅列之"存目"。第二是如明遗民林古度在《心史》序中所言："年已垂老，虑身没而心不见知于后世，取其诗文，名曰：心史。"在这两点上他都和郑思肖之间发生了异代的共鸣。1950年夏他已有"吃菜共归新教主"的感慨[52]，1955年他更写下"岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅"的沉痛诗句。前者指现代的摩尼教征服了中国，后者指新一次的"五胡乱华"。这一全面的"胡化"是他所绝对不能接受的。此中关键不在统治集团之为胡为汉，因为他一向认定"胡汉之分，在文化而不在种族"。在《柳如是别传》中他又重申斯旨。[53]《论唐高祖称臣于突厥事》和《论韩愈》两文的深意也在于此。这些文字不但揭示了历史的真相，而且还有现实的意义。吴宓记述他在1961年9月1日的谈话有以下这一段：

坚信并力持：必须保有中华民族之独立与自由，而后可言政治与文化。若印尼、印度、埃及之所行，不失为计之所得者。反是，则他人之奴仆耳。——寅恪论韩愈辟佛，实取其保卫中国固有之社会制度，其所辟者印度佛教之"出家"生活耳。[54]

读了这一段私下谈话，我们便可以理解他为什么和郑思肖一样，要特别严夷夏之防了。

其次，"虑身没而心不见知于后世"更是他和郑思肖异途同归之所在。郑氏《心史》诗文相杂，记录了兴亡的事迹和一己的感慨，陈氏亦然。所不同者，郑书确以铁涵锢之井中，故可以直言无隐，陈书则并未入井，不能不掩藏在古典和旧史之下耳。《论再生缘》与《柳如是别传》中窜进了那么多个人感慨系之而与考证渺不相涉的诗，这是古今中外史学著作中从所未见的变体，然而却是他晚年写史的一大特色。他笔下写的是历史的世界，心中念念不忘的却是生活的世界，而且沧桑之感则贯穿在这些诗章之中。写钱柳因缘而附入"兴亡旧事又重陈"[55]之诗是可以想像的，但是写乾隆盛世的才女陈端生何以也会引进"兴亡遗恨尚如新"[56]之句呢？事实上，这些诗都是他的"心史"，其中"古典今情"往往合而为一，再也分不清楚了。关于这一层，我以前已多所解说，无须赘论。但80年代初我仅能就诗文论诗文，无法从他最后二十年的生活实况中找到确凿的证据来支持我的解释。因此动机不同的各派反对论者仍可曲为之说，以致形成一种信者自信、疑者自疑的状态。今天有关档案和证词纷纷出现，我最初所提出的许多假设竟往往显得失之保守，而不是过于大胆了。试举一例：我在1984年所写《陈寅恪晚年诗文释证》的长文中，曾推测1950年《霜红龛集·望海诗……感题其后》一首七绝是他关于台湾的一种感慨。所以在与《柳如是别传》互相证发之后，我说他和傅青主"同入兴亡烦恼梦"，是一个极其严重的问题。两年前大陆上一位老史学家郑重托人告诉我，这首七绝原来是为悼念傅斯年而作的。我当时误以为"霜红"暗示深秋，而傅斯年则死在该年12月20日，因此根本便不曾从傅青主联想到傅斯年。现在我们知道他不但"望海"而且和他"同入兴亡烦恼梦"的竟是傅斯年，这首"欠斫头"诗的问题便比我当初的估计严重得不止一倍了。[57]现在让我再从《别传》中选出一首诗来略作解释，以明此书的"心史"

性质。

1963年他有两首关于《别传》的律诗，题目极长，曰：《十年以来继续草〈钱柳因缘诗释证〉，至癸卯冬，粗告完毕。偶忆项莲生（鸿祚）云："不为无益之事，何以遣有涯之生。"伤哉此语，实为寅恪言之也。感赋二律》。只看题目，便可知他满腹"心事"。第二首如下：

> 世局终销病榻魂，谚台文在未须言。高家门馆恩谁报，陆氏庄园业不存。遗属只余传惨恨，著书今与洗烦冤。明清痛史新兼旧，好事何人共讨论。[58]

这首诗是在写完《别传》末节《钱氏家难》之后所作，故诗中本事也集中在钱柳先后为人逼债而死这一点上。"谚台"即是"债台"，"文"则指所引"河东君遗嘱并其女及婿之两揭"[59]等文件而言。第五句"遗属"一作"遗嘱"[60]，但似以"属"字于义为长，否则便专指"柳夫人遗嘱"了。第六句"著书今与洗烦冤"自就全书而论，他的《别传》是为钱、柳昭雪三百年来所受到的种种诬毁。但是除了这三句是专咏钱、柳之外，也有三句是以诗人自己为主体的。第一句"世局终销病榻魂"的"世局"当然是指他自己的生活世界。他自上一年"膑足"以后便一直卧在"病榻"之上，因此"销"他"魂"的"世局"不可能是三百年前的历史世界。最后两句写他自己的感慨，也明白无疑。但第三、四两句却值得推敲。第三句出于白居易的两句诗：

> 还有一条遗恨事，高家门馆未酬恩。[61]

据《旧唐书》本传，"贞元十四年，始以进士就试，礼部侍郎高郢擢升甲科"[62]。这是白居易自愧未能报其座主擢拔之恩。第四句也是唐代的故事。王谠《唐语林》卷四《贤媛》：

> 陆相贽知举，放崔相群。群知举，而陆氏子简礼被黜。群妻李夫人谓群曰："子弟成长，盍置庄园乎？"公曰："今年已置三十所矣。"夫人曰："陆氏门生知礼部，陆氏子无一得事者，是陆氏一庄荒矣。"群无以对。

（台北，世界书局本，1967 年，151 页）

故“陆氏庄园业不存”也讲的是座主和门生的关系。总之，这两句诗同是斥责学生对老师忘恩负义。[63]从表面上看，这是说钱牧斋晚年及身后，门生辈多有恩将仇报者。但细考文献，钱氏家难的发动者主要是其族人，而非弟子。《孝女揭》中特别提到的“执弟子于门墙”如钱谦光、钱曾二人，同时也是族人。[64]所以陈寅恪这两句诗用于钱牧斋，并不完全贴切。很显然的，他是因钱牧斋而联想到使他“销魂”的“世局”。“学生批判老师”无疑是他晚年生活世界的一大特色，这一点已没有论证的必要了。他的历史世界和生活世界“合二为一”在此又得到了印证。所以第七句“明清痛史新兼旧”是全诗的画龙点睛之笔。“旧”指明清之际，“新”指“世局”，词意昭然。否则钱柳因缘明明是三百年前的“痛史”，有何“新”之可“兼”乎？像郑思肖一样，他所目击的是一场价值世界崩溃的悲剧——“岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅。”《柳如是别传》之所以是他的“心史”便是因为他也像郑思肖一样，决心把这一场“地变天荒”[65]的悲剧及其演出过程笔之于书，以告天下后世。但是他不能像郑思肖那样直抒胸臆，而必须通过三百年前旧悲剧中人（钱、柳）的“心曲”来表达他自己对于眼前另一场新悲剧的“心事”。这是写双重的“心史”，其难度之大是不可想像的。《柳如是别传》与他以前的论著相较，显然是所同不胜其所异。为了写这部“心史”，他不得不别出心裁，开辟一条“文史互证，显隐交融”的新途径。现在让我们看看这条路是怎样开拓出来的。

1957 年陈寅恪在给友人的信上曾特意谈到《柳如是别传》的撰写问题。他说：

弟近来仍从事著述，然已捐弃故技，用新方法，新材料，为一游戏试验（明清间诗词，及方志笔记等）。固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公冲虚真人之新说。所苦者衰疾日增，或作或辍，不知能否成篇，奉教于君子耳。[66]

这是一条最可信的证据，证明陈寅恪为了写《别传》，确曾自觉地发展了一套“新方法”。信中有几个重要的语句应略加解释。先说“亦更非太史公冲虚

真人之新说”。我已指出这是用隐语(司“马”迁与“列”御寇)来表示他决不运用马列主义的理论。[67]其次是“捐弃故技”一词,这是指“殊族之文,塞外之史”,也包括所谓“敦煌学”,即他第一期的史学研究,上面已详论之。此信未观全豹,想必前段有论及敦煌材料的话。最后,“固不同于乾嘉考据之旧规”一语很值得注意,下语也极有分寸。他在第二期的史学研究中虽已在概念化方面有很重要的贡献,但处理史料的谨严法度仍可说是上承乾嘉考据的旧规。第三期撰写《柳如是别传》,他在个别史料的审查上也依然极尽考据之能事,不过通体而论,此书确已突破考据的樊篱,且全书的构想与意趣也根本不是仅靠考据精详便能实现的。

但是上引信中“用新方法,新材料,为一游戏试验”这句话却最为重要,因为这是他自己对于《柳如是别传》的一种描述。让我们从《别传》与他以前论著最不相同的所在说起。第二期有关中世史的作品都是正规的史学专题或学报论文,因此也都是很严肃的文字。《别传》则不然,它是通过柳如是、钱谦益、陈子龙和其他相关人物的种种活动,写出明清兴亡的一个侧面。但这又不是我们通常读到的那类一本正经的兴亡史,而是悲欢离合的故事。在作者划定的范围内,这个故事则是首尾完具,并且顺着时序一路发展下来的。我在上面已说过,他写的是一个历史悲剧。因此书中有一段论悲剧的话必须首先引在下面,因为这是理解全书的关键。他在讨论柳如是《金明池咏寒柳》中“春日酿成秋日雨,念畴昔风流,暗伤如许”这一句词时,说道:

> “酿成”者,事理所必致之意。实悲剧中主人翁结局之原则。古代希腊亚力斯多德论悲剧,近年海宁王国维论《红楼梦》,皆略同此旨。然自河东君本身言之,一为前不知之古人,一为后不见之来者,竟相附会,可谓奇矣!至若瀛海之远,乡里之近,地域同异,又可不论矣。(340页)

这是笼罩全书的大纲维,不但不限于柳如是的早年,而且也不限于钱、柳因缘。全部“明清痛史”便是由数不清的人物共同“酿成”的一大悲剧。如此强调悲剧原则超时空的普遍性时,他已暗中将自己所亲历的“新痛史”带了进来。他何以如此偏爱《金明池　咏寒柳》这首词以至于必须用“金明”名其馆、“寒柳”名其堂?我们现在又获得了更深一层的认识。因为唯有如此,

《柳如是别传》才能成为他自己的"心史"，而不仅仅是一部不关痛痒的"相砍书"。《金明池　咏寒柳》这首词之所以使他惊心动魄其实也只在"春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许"这一句而已。他告诉读者，他有"笺释钱柳因缘诗之意"起于旅居昆明时购得"钱氏故园中红豆一粒"。其事之有无已不可知，而且也无关紧要。他真正想表达的其实不是这部书的缘起，而是他所经历的新悲剧的缘起。换句话说，最迟从抗日战争起，这一场大悲剧便已在开始"酿成"了。我们应该记得，在《论再生缘》中他也说他在蒙自的诗句中竟有"端生"之名，"岂是蚤为今日谶"耶？[68] 为什么那么巧合，他晚年的两部"心史"，不迟不早，都种因在抗战发生后流寓蒙自、昆明的时期？《论再生缘》所附载的诗，上起 1931 年，下迄"听读《再生缘》"的 1953 年。在这一时期内，从个人的遭遇说，他始则"流转西南，致丧两目"，继则"求医万里，乞食多门"，而终于"身虽同于赵庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女"；从整个中国说，这是从"九一八"与芦沟桥之"变"一直发展到"地变天荒"。这岂不正是他所亲历的一场新悲剧的全部过程吗？所以《柳如是别传》起首的"灰劫昆明红豆在"和《论再生缘》结尾的"北归端恐待来生"及其按语恰好形成了一条常山之蛇，首尾相应，这绝不是巧合。

与《论再生缘》相印证，我们可以确定《柳如是别传》是陈寅恪"心史"的一曲双重奏。这才是他所说的"游戏试验"的真正含义。读这曲双重奏的时候，我们必不可为他的繁复考证所炫惑。因此越是熟悉他过去著作的读者便越容易陷入见树不见林的境地，因为他的考证确是很引人入胜的。他为了柳如是诗中的一个"因"字，竟遍检《柳南随笔》、《明实录》、《曲海提要》、《苏州府志》及其他相关的材料，写了几千字的考证(925～930 页)。我们可以说，书中个别史料和史事，凡是需要考证的，他都已尽量做到了穷源竟流的地步。专以笺证诗而言，《别传》比《元白诗笺证稿》所费的功夫要深得多。这是必然的，因为明清作者时代在后，所用事与典的来源比唐人超出远甚。在考证方面，他也有许多颠扑不破的新发现。如陈子龙与柳如是的关系，以前一直在互相冲突的传闻中隐约存在着，谁也弄不清楚。《别传》在这一问题上，诚如他所说，"发三百年未发之覆，一旦拨云雾而见青天"(283 页)。至于钱柳因缘之第一次得到最彻底的全面澄清，那就更不在话下了。

但是这部大书的主要贡献和作者的基本意向却不在这些细节上。整体

地说,《别传》写的是一个充满着生命和情感的完整故事。其中的考据虽精,但这些考据的结果只不过建立了许多不易撼动的定点。由于点与点之间都是互相关联的,因此又由点而形成许多线,再进一步则因线的交叉而形成一个比较清晰的网路。考据的功能大概只能到此为止。如果换一个比喻,我们不妨说考据足以搭起一座楼宇的架子,却不一定能装修布置样样俱全。而《别传》则不但是一座已完成的楼宇,而且其中住满了人。更重要的,楼宇中人一个个都生命力充沛,各依不同的性格而活动。陈寅恪之能重建这样一个有血有泪的人间世界则不是依靠考据的功夫。他的凭借是什么呢?一言以蔽之,是历史的想像力。他的想像力并不是始于或仅见于《别传》。事实上他在中世史研究上所取得的重大成就也是由于想像力的运用。但在第三阶段之前,也许因为受了“乾嘉考据之旧规”的拘束,他的想像力从来没有像在《别传》中那样驰骋奔放过。这种想像力当然不是胡思乱想,它是基于史家对于人性和人世的内在面所具有的深刻了解,因此它必须深入异代人物的内心活动之中而与之发生共鸣。“他人有心,予忖度之”(《诗·小雅·巧言》)两句诗已得其三昧,陈寅恪早年所说过的“神游冥想”[69]也是此物此志。所以史家对于人性、人情、事理懂得越多,挖得越深,他的想像力也越大。但历史重建所需要的想像力又必须受历史的客观情况的约制。每一时代的礼俗、制度、道德观念、意识形态等都有其特殊性,甚至同一时代也有各地方风俗之异。这些当然都是史家必须首先具备的基本知识。陈寅恪虽然特别赞扬柳如是的“独立”性格(184～185页。这是他的“心史”的流露),但是并没有将她想像为一位现代西方式的女性主义者。另一方面,人性、人情与事理又有古今相去不远的一面,否则历史研究,甚至一切人文社会的研究都将在理论上不可能成立。后代史家以自己的切身经验印证以往的史事正是历史想像力的一个重要组成部分。陈寅恪对此曾现身说法。以1942年从香港逃难回内地“身历目睹之事”与北宋汴京陷落时“极世态诡变之至奇”互相印证,他忽然对于《建炎以来系年要录》记载中原来“不甚可解”的事“豁然心通意会”。他最后竟说:“平生读史凡四十年,从无似此亲切有味之快感。”[70]西方哲学家中有人特别强调史家必须通过“现在”才能真正重建“过去”;“过去”和“现在”之间是无法截然分开的。所以在想像中重建过去,史家往往要以“现在”为“证据”。[71]这样看来,陈寅恪的“心史”二重奏不但不是

历史重建的障碍，反而是《别传》所以特别获得成功的根据。通过丰富的想像，他使明清的“兴亡遗事”复活了，其中每一个重要的主角都好像重现在我们的眼前一样。他们的喜、怒、哀、乐，以至虚荣、妒忌、轻薄、负心等等心理状态，我们都好像能直接感受得到。陈寅恪对于历史人物的心理活动有深入的认识，对于他们的性格也往往把握得很准确。这不是弗洛伊德（Freud）的“心理分析”。他的历史重建只是根据人物的行为、谈论和诗文，大体上是自觉层面的事。通过丰富的想像力，他逐步从外在表现进入内心世界。西方史学家写传记也大致采取这一立场。甚至弗洛伊德也不得不承认，在通常情况下我们判断一个人的性格（human character）只要根据他在行动和思想上的自觉表现便已够了。所以史家也并不是必须进入传主的潜意识之中才能谈他的心理活动。[72]

陈寅恪运用历史想像力重建明清兴亡的故事，在《别传》中到处可见，而且是贯穿全书的主线。我不在这里举例说明了。有兴趣的读者不妨细读“河东君嘉定之游”（特别是 142～175 页）、“半野堂文宴”的一幕（540～564 页）、黄毓祺案柳如是营救钱牧斋的经过（882～906 页）等处的考证和推断。这三个故事都写得很生动，但最关键的地方都不是考证所能为力的，而是依靠想像力的飞跃。由于他的想像入情入理，和一切有关史料又配合得丝丝入扣，所以虽不能证实，读来却使人有如亲见其事。这是想像力驾驭考证，而不是全由考证建立起来的历史事实。在这种地方，史家的想像和小说家的想像是极其相似的。所不同者，史家想像必在一定的时空之内，并且必须受证据的限制而已。[73]

我把《柳如是别传》和小说相提并论，也许有的读者会感到难以接受。这其实是他自己的意思。他所说的“游戏试验”便是指以小说家的想像用之于写史，使他重构的悲剧故事产生可歌可泣的感人力量。但是他的《别传》仍然是真实的历史，毫无虚构。从这一方面说，他的史学境界在最后阶段发生了一次跳跃。上引 1957 年的信便流露出这一跳跃所带来的兴奋。《柳如是别传》完成后，他先后写了两次《稿竟说偈》。由于此两偈都有助于我们对他晚年这部大著作的了解，让我抄在下面，并略缀数语，以终吾篇：

一

刺刺不休，沾沾自喜。忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死。繁琐冗长，见笑君子。失明膑足，尚未聋哑。得成此书，乃天所假。卧榻沉思，然脂暝写。痛哭古人，留赠来者。[74]

二

奇女气销，三百载下。孰发幽光，陈最良也。嗟陈教授，越教越哑。丽香闹学，皋比决舍。无事转忙，然脂暝写。成卌万言，如瓶水泻。怒骂嬉笑，亦俚亦雅。非旧非新，童牛角马。刻意伤春，贮泪盈把。痛哭古人，留赠来者。[75]

两偈除末二句外，无一相同，但都属于"心史"。大体言之，前一偈"述事言情，悯生悲死"即"明清痛史新兼旧"之意；这是他对于两个时代的大悲剧同表示一种深厚的同情。后一偈中的情感则远为激越，因为涉及了他1958年受批判而不再教学的遭遇，故此偈可当作有关他个人的"心史"读，与前一偈之为整个时代的"心史"者，重点略有不同。因此我认为二偈应并存于《别传》之末。今《别传》仅列前者，不知是否他自己的意思，俟考。据记录，二偈都撰于1964年夏[76]，唯第二偈"成卌万言"的"卌"字疑误。《别传》大约七八十万字，"四十万言"与原稿实况相差太远。《甲辰（1964）四月赠蒋秉南教授》三首之二云：

草间偷活欲何为，圣籍神皋寄所思。拟就罪言盈百万，藏山付托不须辞。[77]

诗中"罪言百万"即指《别传》，举成数言，反为近真。我猜想"卌"或是"百"字之讹。此诗明说他晚年"偷活"便是为了写这部书。书之为"罪言"和诗之"欠斫头"，取义相同。"草间偷活"取自吴梅村《贺新郎·病中有感》："为当年沉吟不断，草间偷活。"1959年他也写过"草间有命几时休"的诗句[78]。他一再以吴梅村自况，必有深意。这使我们更能了解究竟在何种意义上《别传》是他的"心史"。

前偈"忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死"和后偈"怒骂嬉笑，亦

俚亦雅。非旧非新,童牛角马”都是他自己对《柳如是别传》的体裁和性质的不同描述。前引“游戏试验”那句话在这里得到了较详细的解释。他是要告诉读者:《别传》与他以往的著作大异其趣,因此不受一般史学戒律的拘束。1955 年《六十六岁初度》也有“笺释钱杨体别裁”之句,可见他对于《别传》之别出心裁确是“沾沾自喜”,故一再及之。[79]

在结束本文之前,我要特别重揭下面这八个字:

> 痛哭古人,留赠来者。

这两句是前后二偈同有的。由于表面上看来词旨显明,似无深究的必要,我以前一再忽略过去了。最近我才偶然发现了这八个字的来源。1939 年他在《刘叔雅庄子补正序》中说:

> 寅恪平生不能读先秦之书。……继而思之,尝亦能读金圣叹之书矣。其注《水浒传》,凡所删易,辄曰:“古本作某,今依古本改正。”夫彼之所谓古本者,非神州历世共传之古本,而苏州金人瑞胸中独具之古本也。由是言之,今日治先秦子史之学,与先生所为大异者,乃以明清放浪之才人,而谈商周邃古之朴学。其所著书,几何不为金圣叹胸中独具之古本,转欲以之留赠后人,焉得不为古人痛哭耶?[80]

我读到最后一句,才恍然大悟,原来陈寅恪故弄狡狯,竟自我作古,使用了自己创造的“今典”。典据确凿如此,则此两语绝不能仅依字面求解。他绕了这样一个大弯子其实是为了表明《柳如是别传》虽然到处是考证,却不是专以考证取胜的“朴学”。他写此书是要效法“明清放浪才人”如金圣叹者,运用小说家的想像,为后世留下一部“胸中独具”的“心史”。他好像婉转地告诉读者:因为全书是由想像构成的,不可能一一证实,他也许在有些地方“误解”了钱、柳与其他相关的诗文,故“焉得不为古人痛哭耶”? 这是我在上面以《别传》比拟于小说的主要根据。

陈寅恪晚年生活在史无前例的禁网之下,却始终不肯放弃“独立之精神,自由之思想”。因此借白居易《琵琶引》为喻,他的诗文所透出来的声音

不是"间关莺语花底滑",而是"幽咽泉流冰下难"。我曾屡次指出:他晚年诗文特别具有曲折幽深的特色,甚至可以说他到处设下了陷阱,读者稍一疏忽便不免失足。现在我对他的理解似乎更多了一些。所以我愿意借孟子的语调代他回答道:"予岂好曲折幽深哉?予不得已也。"

1997年8月1日于普林斯顿

注 释

[1] 参看 Axel Schneider,"Between Dao and History: Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China", *History and Theory*, vol. 35, no. 4, (December, 1996), pp. 54~73。

[2] 见《吴宓自编年谱》,191页,北京:三联书店,1995。

[3] 详见 Sir Gorge Clark, "General Introduction: History and the Modern Historian", in *The New Cambridge Modern History*, vol. I: *The Renaissance*, 1957, xvii~xxxvi。

[4] 《胡适的日记》第十册,1930年10月19日条,台北:远流出版公司,1990。

[5] 引自蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,46页,上海古籍出版社,1981。

[6] 《与妹书》原刊于《学衡》第二十期,1923年8月(此从《陈寅恪先生论集》中转引。台北,九思出版社,1977年,下册,1437~1438页)。标点与讹误俱经改正。

[7] 见《陈寅恪先生论集》卷首,7~8页,台北:中央研究院历史语言研究所特刊之三,1971。

[8] 《金明馆丛稿二编》,239页,上海古籍出版社,1980。

[9] 引自蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,101页。

[10] 《寒柳堂集》,144~145页,上海古籍出版社,1980。

[11] 《金明馆丛稿二编》,234页。

[12] 《寒柳堂集》,144页。

[13] 《金明馆丛稿二编》,219页。

[14] 《陈寅恪诗存》,13页,北京:清华大学出版社,1993。

[15] 见《金明馆丛稿二编》,114页。

[16] 蒋天枢《师门往事杂录》所引,见《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》,13页,北京大学出版社,1989。

[17] 见傅乐成:《傅孟真先生年谱》,23～30页,台北:传记文学丛书,1969。

[18] 关于此诗及其背景,见吴学昭《吴宓与陈寅恪》,48～49页所引《雨僧日记》,北京:清华大学出版社,1992。

[19] 《诗集》,18页。

[20] 见《诗集》,14～15页。原诗见《昌黎先生集》卷五。

[21] 可参看 Arif Dirlik, *Revolution and History, Origins of Marxist Historiography in China, 1919～1937*, University of California Press, 1978。

[22] 《史记》,第八册,中华书局标点本,2459页。

[23] 《诗集》,99页。

[24] 见 Dirlik 前引书,137页。

[25] 见胡适《科学与人生观序》附录三篇,收在《胡适文存》第二集,139～154页,台北:远东版,1971。

[26] 《诗集》,42页。

[27] 《金明馆丛稿二编》,218页。

[28] 见《诗集》,113页。

[29] 《吴宓与陈寅恪》,145页引。误字已改正。

[30] 《诗集》,102页。

[31] 《寒柳堂集》,57～58页。

[32] 《柳如是别传》上册,341页。

[33] 《诗集》,75页。

[34] 同上。

[35] 见陆键东:《陈寅恪的最后二十年》,106页转述汪语,北京:三联书店,1995。

[36] 《寒柳堂集》,59页。

[37] 同上,66页。

[38] 《柳如是别传》下册,1024页。

[39] 《寒柳堂集》,105页。

[40] 《柳如是别传》上册,4页。

[41] 引自陆键东:《陈寅恪的最后二十年》,164页。原件是《关于知识分子问题的会议文件之七十一》。并可参看同书,129～135页。

[42] 见曹伯言、季维龙编著:《胡适年谱》,764页,安徽教育出版社,无出版年代,但

《编者序》是1986年1月10日写的。

[43] 见《诗集》,88页。

[44] 见《钱注杜诗》卷十二《不见》,中华书局,417页。

[45] 见《寒柳堂集》,96页。

[46] 《诗集》,80页。

[47] 《诗集·附唐篔诗存》,168页。

[48] 《柳如是别传》,6页。

[49] 同上。

[50] 同上,11页。

[51] 关于《心史》,可看余嘉锡《四库提要辨证》,下册,1526～1543页,中华书局,1974。

[52] 《诗集》,63页。

[53] 见《柳如是别传》,982页。

[54] 《吴宓与陈寅恪》,145页。

[55] 《柳如是别传》,716页。

[56] 《寒柳堂集》,53页。

[57] 关于此诗问题,可参看马亮宽《试论陈寅恪与傅斯年思想之异同》一文,刊于《柳如是别传与国学研究》,250～251页,杭州:浙江人民出版社,1995。

[58] 《柳如是别传》,7页。

[59] 同上,1203页。

[60] 见《诗集》,121页"编者注"。

[61] 见《白氏长庆集》卷一六《香炉峰下新卜山居草堂初成　偶题东壁》五首之末。《四部丛刊》缩本,87页。

[62] 《旧唐书》卷一六六,标点本,第十三册,4340页。

[63] 他在《唐代政治史述论稿》中已讨论过这两个故事。见《陈寅恪先生论集》,161页。

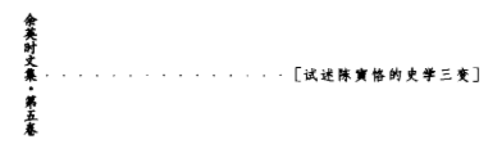
[64] 《柳如是别传》,1208页。

[65] 《论再生缘》中诗句,见《寒柳堂集》,77页。

[66] 《陈寅恪的最后二十年》,213页所引《敦煌语言文字研究通讯》1988年第1期《忆陈寅恪先生》一文。

[67] 见《后世相知或有缘》,《明报月刊》1996年7月号。

[68] 《寒柳堂集》,76页。



[69] 《金明馆丛稿二编》,247 页。

[70] 《金明馆丛稿二编》,234 页。

[71] 参看 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1946, pp. 247～249。较近的讨论可看 Eric Hobsbawm, *On History*, New York: The New Press, 1997, chps. 2, 3 and 18。

[72] 参看 Cushing Strout, "Ego Psychology and the Historian", in *History and Theory*, vol. VⅡ, no. 3, 1968, p. 290, note 16。

[73] 参看 Collingwood 前引书,245～246 页。

[74] 《柳如是别传》,1224 页。

[75] 《陈寅恪先生编年事辑》,163～164 页;《诗集》,127 页。

[76] 《诗集》,126～127 页。

[77] 《诗集》,124 页。

[78] 《诗集》,108 页。

[79] 此诗见《寒柳堂集》,41 页,《诗集》漏收。

[80] 《金明馆丛稿二编》,229 页。



陈寅恪的学术精神和晚年心境

一、学术上的四根支柱

陈寅恪先生(1890—1969)是20世纪中国最重要的史学家之一,这是五六十年来学术界所公认的。自从他1925年应聘为清华国学研究院导师以来,他的天才和博学便不断地在学术界传播了开来,使他早在中年时代就已成为一个传奇性的人物。陈先生一生从来不写通论性的文字(《与刘叔雅教授论国文试题书》和《冯友兰中国哲学史审查报告》不能算是正式论文),所以他可以说完全没有俗世的声名,不像梁启超、胡适、冯友兰、郭沫若那样在中国变成了几乎是家喻户晓的人物。他自始至终只是一位道地的学院型人物。但是在中国学术界中,王国维以后便很少有人像陈先生那样受到人们普遍的崇敬和仰慕了。具体地说,我个人认为陈先生的"学术权威"是建立在四大支柱之上。第一是博通多种古典语文如希腊文、拉丁文、梵文、巴利文以及其他中亚和中国边疆文字。元史及西北地理的研究自钱大昕以来即受学者注意,19世纪以后更成为显学。但早期中国专家并不通中亚及边疆文字,不能阅读原始资料。陈先生是唯一能通解与此有关的一切文字的人(包括蒙文、藏文、满文、波斯文及土耳其文等)。他回国后立即受到老辈与同辈学者的一致推重,自是顺理成章的事。他特别精研梵文、巴利文和藏文则是为治唐史与佛教史做准备(见《与妹书》),这更不是一般中国传统史学

家所能望其项背的了。

第二根支柱则是他对西方古典文化的亲切了解。他在 1909 年至 1925 年期间,先后留学法国、德国、美国达十年以上,除了专治东方古文字以外,他也旁及希腊文、拉丁文与英、德、法各国的语文与学术。五四运动时期是中国知识界最崇拜西方的时代,但是兼通西方古典与近代语文的人却寥寥无几。陈先生则能直接阅读希腊文、拉丁文的原典,如荷马史诗、柏拉图与亚里士多德的哲学、西塞罗的经典作品、奥古斯丁的《上帝之都》等。在近代文学、学术方面,他对英、德、法三国的传统也都有亲切的认识。但他并不是一个泛滥无归的人,他的重点始终是放在广义的文化史方面,姑举一二例来加以说明。陈先生在《大乘义章书后》一文中说:

> 《宗镜录》最晚出,亦最繁博。然永明之世,支那佛教已渐衰落,故其书虽平正笃实,罕有伦比,而精彩微逊,雄盛之气,更远不逮远基之作,亦犹耶教圣奥古斯丁(St. Augustin)与巴士卡儿(Pascal),其钦圣之情,固无差异,而欣戚之感,则迥不相侔也。

这短短一句话便充分地显示出他对东西宗教思想与宗教情感的历史变迁具有深刻的体会。而且也只有熟读了奥古斯丁的《上帝之都》、《忏悔录》和巴士卡儿的《思维录》的人才能得出这样精确的论断。他在读《高僧传》的笔记中有云:

> 间接传播文化,有利亦有害:利者,如植物移植,因易环境之故,转可发挥其特性而为本土所不能者,如基督教移植欧洲,与希腊哲学接触,而成欧洲中世纪之神学、哲学及文艺是也。其害,则辗转间接,致失原来精意,如吾国自日本、美国贩运文化中之不良部分,皆其近例。然其所以致此不良之果者,皆在不能直接研究其文化本原。(蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》,83 页所引)

陈先生精治梵文和佛教史,显然便有这一西方文化史的背景在胸中;他研究中国中世史特别注重民族与文化的问题也是从西方中古史方面获得了启

发。陈先生对西方文化不但察识人微，而且直探本原，这就使得当时一般浮慕西方的学者对他也不能不肃然起敬。

第三，陈先生所掌握到的与史学有关的辅助学科远比同时一般的史学家为丰富。自天文、历法、语言、音韵以至医学、本草，他都具有一定程度的专业知识。董作宾著《殷历谱》在天文历法方面曾得到他的启发和指示（见董氏该书《自序》及陈先生《与董彦堂论殷历谱书》），又如汤用彤研究《太平经》也要向他请教有关天文历数的问题（见汤氏致陈函，收入《编年事辑》民国二十四年条）。此外，他运用音韵语言学的知识而写出《四声三问》、《东晋南朝之吴语》及《从史实论切韵》等名篇，又运用中国医学知识而写《胡臭与狐臭》之文，则更是大家都知道的。这一类专门知识在他的文史之学的著作中触处皆是，不必一一列举了。

第四，陈先生最使学术界心折的自然还是他在中国文献资料的掌握方面所达到的惊人的广度和高度。"博闻强记"本是传统学人所共同向往的一种学问的境界，虽然它不算是最高的境界。但是陈先生的渊博则已超出传统的格局之外：他是以"问题"为中心的现代史学研究者，不是徒以记诵炫耀于人的传统读书人。他的"博闻强记"基本上是为他所研究的历史问题服务的。他之所以特别获得侪辈的敬重正是因为他常能在重大的史学问题上为专门研究者提供关键性的文献证据。例如胡适曾考出陶弘景《真诰》有窃取《四十二章经》之处，并自喜为发千余年未发之覆。但陈先生当时即托傅斯年转告胡氏，这一窃案早已为朱子侦破，《朱子语类》已先著其说了。（见胡适《陶弘景的真诰考·后记》）又如傅斯年与朱希祖辩论明成祖的生母问题，陈先生也为他增添了《明诗综》、《陶庵梦忆》、《枣林杂俎》等书中的证据。（见傅斯年《明成祖生母记疑》）可见陈先生虽以魏晋南北朝和隋唐史专家著称，但宋、明以下的重要典籍，他实亦无不遍窥。至其记忆力之惊人更于此可见一斑。傅斯年说陈先生"在汉学上的素养不下钱晓徵"，绝非溢美之词。（见傅斯年《史学方法导论》之《史料论略》章）

最值得注意的是 1958 年中共在批判所谓"厚古薄今"运动中一方面对陈先生展开批判，而另一方面则宣称要在史学资料的占有和掌握方面超过陈先生的成就。郭沫若在 1958 年 5 月 16 日给北京大学历史系师生的一封《关于厚今薄古问题》的信上有一段说：

> 资产阶级的史学家只偏重资料，我们对这样的人不求全责备，只要他有一技之长，我们可以采用他的长处，但不希望他自满，更不能把他作为不可企及的高峰。在实际上我们需要超过他。就如我们今天在钢铁生产等方面十五年内要超过英国一样，在史学研究方面，我们在不太长的时期内，就在资料占有上也要超过陈寅恪。这话我就当到陈寅恪的面也可以说。"当仁不让于师。"陈寅恪办得到的，我们掌握了马克思列宁主义的人为什么办不到？我才不相信。（此文收入郭氏《文史论集》，北京，1961 年，上引文见 15 页）

这显然是要用举国之力来和陈先生一人在史料掌握方面作竞赛了。此文所攻击的资产阶级史学家基本上即是以陈先生为对象，"偏重资料"、"不可企及的高峰"这些话都是当时针对陈先生而发的。在一篇以"北大历史系三年级三班研究小组"名义发表的批陈文章中，作者首先便点出"资产阶级学者认为陈寅恪先生的著作，是魏晋南北朝、隋唐史研究的最高峰"（见《关于隋唐史研究中的一个理论问题——评陈寅恪先生的"种族—文化论"观点》，刊于《历史研究》，1958 年第 12 期）。可见陈先生在史料掌握方面的权威性一直对中共官方史学构成一极严重的挑战。郭沫若在上文中断言陈先生这种"资产阶级史学家只偏重资料"，语气上且有故示不屑之意。事实上，陈先生不仅充分地占有了史料，而且在史学上也具有理论的深度。他的理论比他的资料更使中共感到难以应付。所以上引批评陈先生之文，其重点便正是讨论他在中世史研究方面所持的中心理论。从 1958 年到今天（1982 年），四分之一个世纪已经过去了，"在资料占有上要超过陈寅恪"的豪语徒成笑柄而已。陈先生的博闻卓识固然颇渊源于家庭传统、社会背景、时代学风以及特殊的教育过程，但这些因素都只是外缘性的。最起决定性作用的自然还是他个人得天独厚的秉赋：其中除了章学诚所分析的记性、作性、悟性之外（见《文史通义》外篇《答沈枫墀论学》），还得加上西方文学批评家所特别重视的"感性"（sensibilities）。这绝不是专凭意志和强力——尤其是政治强力——便能"办得到的"。"彼人也，予亦人也，有为者亦若是"，诚不失为一种有价值的教育原理，足以鼓舞学者的上进心。但事实上没有两个人是完全一样的，陈先生"办得到的"，别人就是"办不到"。

上面举出陈先生的学术权威所赖以树立的四大支柱，只是从有形方面说的，这也是大家所有目共睹的。至于陈先生学术精神之所在及其在研究方法上的运用之妙却远非这些有形的东西所能尽的了。以下所论将不再涉及这些有形方面，而侧重在陈先生内心对世变的感应。我觉得唯有深入陈先生的内心世界之后，我们才能理解他的文化观、历史观以至社会观。但本篇不算是有系统的论文，而属于漫谈的性质，散碎无统和挂一漏万是不可避免的，希望读者不要过于求全责备。

二、思想倾向在现代中国的典型意义

陈先生 1932 年为冯友兰《中国哲学史》下卷写《审查报告》，曾自称“思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡(曾国藩)、南皮(张之洞)之间”，这是很忠实的自我解剖。但是在五四以后，反传统的思潮弥漫于中国的时代，说这种话是需要高度的道德勇气的，至少也要像顾炎武所说的，必须“胸中磊磊，无阉然媚世之习”。尤其值得称道的是陈先生在三十年后仍坚持原来的观点。据吴宓先生 1961 年 8 月 30 日的日记所载：

> 寅恪兄之思想及主张毫未改变，即仍遵守昔年“中学为体，西学为用”之说(中国文化本位论)。在我辈个人如寅恪者，决不从时俗为转移。(《陈寅恪先生编年事辑》,158 页引)

“中学为体，西学为用”正是张之洞所提出的著名口号。陈先生虽经过“反右”和“厚古薄今”各种运动的冲击，却绝不肯“曲学阿世”，树新义以负如来。其学养之深厚与节操之坚定在同时代、同遭遇的学人之中更属少见了。陈先生在冯著哲学史《审查报告》中自谦他的思想是味酸的旧酒，姑注于新瓶之底，以求读者一尝。不料三十年后冯友兰先生早已自毁其“新瓶”，不屑一顾，反而是陈先生的“旧酒”，时间愈久而愈显其清醇。

陈先生不是思想家，更从不标榜某家某派，但从他一生的言行来衡量，他可以说是近代极少数真正符合儒家标准的知识分子之一。当代许多自负

得儒门正传的哲学家或思想家，在陈先生的榜样之下，是不免有些相形逊色的。所以陈先生虽然不是思想家，但他所表现的思想倾向在中国现代思想史上却仍具有一定的代表性。

研究20世纪中国思想史的人往往只注意所谓进步与保守两种极端的倾向；前者以西方为楷模，后者则坚持中国文化自具系统、不必也不能舍己从人。前一派的代表人物很多，自陈独秀、胡适、鲁迅、陈序经以下以至马克思主义者都属之。至于后一派，通常我们的注意力总是集中在专讲文化系统或哲学系统的少数思想家的身上，如梁漱溟、熊十力、马一浮等人。但事实上，中国现代思想界并不能如此简单地一分为二。在所谓进步与保守的两极之间，还有一大批知识分子对中西文化问题不持笼统之见、极端之说。他们一方面承认西方文化确有胜于中国传统而为中国所必须吸收之处，但另一方面则认为中国文化自有其特性，外来思想也要经过改变然后始能适合中国环境而发生作用。但是由于他们不相信任何简单的公式可以解决文化问题，他们的基本立场与观点便无法由一两句响亮的口号表达出来，因此也就不为一般读者所知。就我个人所知，如吴宓、萧公权、汤用彤、洪业诸先生都可以归在这一类知识分子之中，而陈先生更是其中比较突出的代表人物。其实不仅陈先生这一代人如此，比他早一辈的人物如严复或早半辈的王国维早已表现出这种谨严而分析的倾向。他们的共同信念大概可以用陈先生下面的话来表示，即“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”(亦见前引《审查报告》)，这种说法表面上看来似乎很接近“中学为体，西学为用”的“本位文化论”。但是只要我们略察陈先生和他同类学人对西方文化的修养之深厚，以及他们在治学方面所受西方训练之严格，我们便不会把他们和一般提倡“本位文化”的论客等量齐观了。另一方面，陈先生在学术观点上与注重抽象系统的思想家如梁漱溟先生等人截然异趣，也是十分明显的事实。

陈先生与王国维在清华共事而成为忘年之交，他受有王氏的影响是很自然的。因此胡适曾说陈先生颇有“遗少”的气味。不过这种“遗少”气味大抵流露于诗文中的情感部分；在纯学术领域内，陈先生的精神则是非常“现代”的。王国维在治学方面严守科学方法的分寸是大家都知道的。陈先生的史学观点则表现出更彻底的现代的和西方的色彩。他一贯注重社会经济

因素在历史进程中的基本作用，这一点便最能说明他早已参与了近代西方社会经济史学的主流。（陈先生曾提出"预流"与"未入流"之说，见《敦煌劫余录序》）所以他论唐代的衰亡，归结到唐末东南诸道财富之区的破坏和汴路运输之中断。他的结论是"借东南经济力量及科学文化以维持之李唐皇室，遂不得不倾覆矣"（见《唐代政治史述论稿》）。这是一种很明显的社会经济史观。他在晚年最后一部专著《柳如是别传》中也依然持同一观点不变。因此他在讨论吴江盛泽镇"声伎风流之盛"足以比美金陵板桥时，特别指出这实在是"由经济之关系有以致之"。他说：

> 吴江盛泽实为东南最精丝织品制造市易之所，京省外国商贾往来集会之处。且其地复是明季党社文人出产地，即江浙两省交界重要之市镇。吴江盛泽诸名姬，所以可比美于金陵秦淮者，殆由地方丝织品之经济性，亦更因当日党社名流之政治性，两者有以相互助成之欤？（见第三章）

这种论点几乎已逼近现代史学界流行的"上层建筑"和"下层基础"之说了。对历史文化变迁抱如此看法的人至少在理智上是不可能成为"遗老"或"遗少"的，但情感上是否心甘情愿地接受这种变迁所带来的后果则又是另外一回事。陈先生在《王观堂先生挽词序》中对此点尤其有详尽的发挥。其言略曰：

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。……夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故犹能借之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待

外来学说之掊击，而已消沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变；劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。

这样深刻的历史观察是专重文化系统的思想家们所弃置不顾的，而一般“文化本位”论者则往往见不及此。陈先生在字里行间对中国传统文化流露出无限恋恋不舍之情，但他所向往的并不是已过时的具体制度，而是抽象的文化理想。所以他在《王静安先生纪念碑铭》中又说：

先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。

如果我们要说王国维和陈先生是“遗民”（无论是“遗老”或“遗少”），那么他们也只能是广义的文化遗民，而不是狭义的、忠于一家一姓的政治遗民，这和梁济在民国七年的自杀在意义上非常接近。梁先生曾特别声明，他的死并不真是“殉清”，不过在具体的意义上不妨说成“殉清”而已。换句话说，他所殉的其实也是王国维所最看重的中国传统中的文化理想与道德价值。

陈先生虽然认为文化理想不能不寄托在社会经济制度之中，然而他毕竟不是一个决定论者，因此他依然肯定，思想观念可以推动历史的发展，而学术上的变动往往竟能影响及于世局的推移。他在 1942 年所撰《突厥通考序》中曾说：

考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛震海之不可御遏。

在此序中他更举出亲历的史例对此点加以说明：

……光绪……时学术风气，治经颇尚《公羊春秋》……后来今文公羊之学，递演为改制疑古，流风所被，与近四十年间变幻之政治，浪漫之

文学，殊有连系，此稍习国闻之士所能知者也。

正由于他深信思想同样可以成为社会发展的动力，所以他也肯定人的主观努力有改变客观形势的可能性。

他在1964年所写的《赠蒋秉南序》中说：

欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰《五代史记》，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？

陈先生此文反映他的晚年处境和心理状态，下面将另外有所阐释。这里只需着重地指出：他显然相信传统儒家的道德理想即使在今天的中国也仍然可以发挥移风易俗的作用。由此可见他对中国文化的价值不但自始至终都予以基本的肯定，而且其肯定的程度更随着世变的激化而加深。这可以从他对宋代文化的评价来加以说明。1935年他为陈垣《西域人华化考》撰序，首倡清代史学“远不逮宋人”之说。抗日战争期间他不但承认中国文化“历数千载之演进，造极于赵宋之世”，并且推断未来的发展必归于“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”。（见《邓广铭宋史职官志考证序》）1953年著《论再生缘》时因痛感学术研究受政治的桎梏，他更特别强调宋代“思想最为自由”这一点。最后在上引《赠蒋秉南序》中则更转而从道德的观点对宋学的贡献作了最高的礼赞。在1964年的中国大陆能这样表态，最可见他对中国文化的理想抱有何等坚定的信仰。

陈先生始终深信中国文化自具特质。中国的传统到了现代虽已不得不变，但这种改变终不应、也不能完全脱离民族文化的原有轨道。他因此断定北美（指实验主义）或东欧（指马克思主义）之思想在中国绝不能居最高之地位；而且这些外来的思想若不经中国化，最后必“归于歇绝”。（亦见前引《审查报告》）尤其难能可贵者，他不仅发挥这一信念于早年，并且坚持之于晚节。1959年周扬与陈先生对话的一段记录值得引在这里：

我与陈寅恪谈过话……一九五九年我去拜访他，他问，周先生，新

> 华社你管不管，我说有点关系。他说一九五八年几月几日，新华社广播了新闻，大学生教学比老师还好，只隔了半年，为什么又说学生向老师学习，何前后矛盾如此。我被突然袭击了一下，我说新事物要实验，总要实验几次，革命，社会主义也是个实验。买双鞋，要实验那么几次。他不大满意，说实验是可以，但是尺寸不要差得太远，但差一点是可能的……（见《陈寅恪先生编年事辑》，156页所引）

他这里所说的“尺寸”，自然是以中国文化为标准而订出来的。他的深刻的历史知识使他无法轻信任何一种“西方的真理”可以成为立除中国沉疴的万灵药。陈先生并不是一味排斥“新的”或“西方的”，也不是对“旧的”或“中国的”都要加以保存。1949年他留在大陆不走，说明他对中国共产党至少也曾经抱着一种观望的态度，甚至在观望之中还不免带着几分期待。但是他由史学训练而得来的批判精神毕竟不允许他在任何政治力量面前放弃平生所坚持的原则，正如吴宓在1961年所说的，他的“思想及主张毫未改变”。和同时代的一些系统思想家相较，陈先生在这一方面的态度似乎更缺乏弹性。熊十力与梁漱溟两位先生也是极少数能在压力下坚持原则与信仰的人。但是梁先生至少在最初两年内曾一再公开检讨过自己的“错误”，并且有限度地承认中共领导的“正确”；熊先生则在《原儒》中把“周礼”比附成社会主义，又在《乾坤衍》中把古代的“庶民”比附为“无产阶级”。这些不得已的适应自然并无损于他们两位人格与思想的光辉，虽则这种适应也多少反映了他们对社会主义理想曾有过一定程度的炫惑。在陈先生的言行中则连此类无关轻重的适应也渺无痕迹可寻。我们与其说陈先生比梁、熊两位更顽固、更保守，则不如说看惯了兴亡的史学家毕竟不像理想主义思想家那样容易流于乐观。从这一点说，我愿意再一次指出，陈先生虽不是思想家，但在中国现代思想史上却具有一种典型的意义。

三、“通古今之变”的史学精神

俞大维先生曾说，陈先生治中国史的主要目的是“在历史中寻求历史的教训”。因此陈先生强调“在史中求史识”的重要性。（见俞大维《谈陈寅恪先生》，收在《谈陈寅恪》一书中，台北，传记文学丛书，1970年）这一点十分重要，是我们了解陈先生的学术精神的关键所在。陈先生早年精治多种东方古文字，并曾利用这些文字来考证中亚史地；中年以后，他的研究兴趣则偏向中国文史的领域。也许有人会觉得他在思想上先后有所改变。其实他的治学重心自始即在中国中世史（以隋唐为主）方面，这在他1923年在《学衡》上所发表的《与妹书》中已表示得很明白了。我们试查蒋天枢所编的《论著编年目录》，便可见陈先生自1933年起开始把研究与著作的重点转移到魏晋南北朝和隋唐的历史与文学方面来了；这和他1931年以后在清华大学的中文与历史两系及研究所所开的课程恰好是互相配合的。他自己曾解释这一转变道：

> 寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故仅守老氏损之又损之义，捐弃故技。凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。转思处身局外，如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。（《突厥通考序》）

据此我们可以断言，陈先生早年对“塞表殊族之史事”发生兴趣大概是受了晚清以来研究西北史地的风气的感染。但中年以后自觉一个人的精力毕竟有限，不得不有所取舍，所以才放弃了中外关系史的显学而专门致力于中古文化史的研究。这种转变似乎并不表示陈先生在思想方向或治学方向上有什么基本的改变。因为研究中外交通的历史也同样可以从其中吸取“历史的教训”。陈先生早年虽然颇受乾嘉考据学派和德国历史语言学派的影响，但他自始即不在“考据”或“汉学”的门户之内。（上面引述他对宋学的态度

便是明证）他治史学的最后目的是要寻求意义的，不过他同时也强调史家在发挥“微言大义”之前，必须先把立说的根据考证得一清二楚。因此他说：

> 你不把基本材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。（见赵元任《忆寅恪》，收入《谈陈寅恪》）

总而言之，陈先生的史学观点与方法从早年到晚年都是一以贯之的，只有具体的研究对象先后不同：他要通过最严格最精致的考据工作来研究中国史上的一些关键性的大问题，并企图尽量从其中获得关于当前处境的启示。这正是司马迁以来所谓“通古今之变”的中国史学传统，因此陈先生在他的历史论著中常常在有意无意之间发出“通识古今”的感慨。在史学研究上如此，在文学研究上亦然。所以他解释古人的诗文，不但求其最初出处的“古典”，而且还要发掘出代表“当时之事实”的“今典”。从早期的中古史研究到晚年关于明、清文学的专著，其中都贯穿着这一“通古今之变”的精神。

但是另一方面，陈先生却并不因为要“在历史中寻求历史的教训”，便歪曲历史的真相以达到所谓“古为今用”的目的。如果这样，那么他的工作便和中国大陆上三十年来——特别是所谓“文革”时代——的“影射史学”没有分别了。相反的，他坚持史学家必须尽力保存历史的客观真相，不能稍有“穿凿附会”。他在冯著《中国哲学史》上册的《审查报告》中曾说：

> 今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。……

陈先生这番话不但在当时为针对学弊而发，即在今天也还不失其时效。最近几十年来，大陆上有关中国哲学史的著作之附会马列主义自不在话下，海

外不少关于中国哲学史的专著也往往不免此病。用康德、海德格尔解释宋明理学的人其实都是在宣扬自己的哲学观点，不但与程、朱、陆、王相去甚远，即持康德、海德格尔之说以衡之，亦多有未合。陈先生于曲解史实、附会古今一点最视为史家的大戒，纵使犯戒者是他所尊重的前辈学人，他也不肯轻轻放过。例如沈约在《宋书·陶渊明传》上说渊明"自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自(宋)高祖王业渐隆，不复肯仕"。陈先生认为这是最可信的记载，但是梁启超在《陶渊明之文艺及其人格》一文中则认为陶潜只是看不过当日仕途混浊，才不屑为官，并非真是"耻事二姓"。陈先生委婉地指出：

> 斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志向行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文之实录也。(见《陶渊明之思想与清谈之关系》)

因此，从比较全面的观点来看，陈先生追寻历史教训的要求不但没有违背现代求真的客观精神，而且是彻底地建筑在"真"的基础之上。其实这也是中国史学传统中所早已具有的精神。司马迁一方面虽提倡"通古今之变"，而另一方面则说：

> 居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。(见《史记·高祖功臣侯者年表序》)

历史并不重复，但往事则未尝不可以供鉴戒。这是陈先生在历史上求教训或"在史中求史识"的确切含义。

我们必须先知道陈先生这种"通古今之变"的史学精神，然后才能懂得为什么他的著作中充满着今昔之感和兴亡之叹。以陈先生所发表的专著和单篇论文而言，几乎全是纯学术性的考据之作，与现实人生似乎毫无交涉。他在表面上给人的印象完全是一位不食人间烟火、不问当世理乱的古典型的学者。在这一点上，他甚至超过了王国维，因为后者在《静庵文集》中还留下了不少早年关怀现实的文学。然而深一层看，陈先生一生的学术工作可

以说都与现实密切相关:他自称“喜谈中古以降民族文化之史”(《西域人华化考序》),其实这正显示出他所关切的是中国文化在现代世界中如何转化的问题。所不同者,他从不肯像其他学人一样,空谈一些不着实际的中西文化的异同问题。他只是默默地研究中古以降汉民族与其他异族交往的历史,以及外国文化(如佛教)传入中国后所产生的后果,希望从其中获得“历史的教训”。他之所以能断定中国将来自创的思想系统必须“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位”,其根据便全在历史,因为这是“道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”。在这一方面,陈先生和汤用彤先生的取径尤其契合无间。汤先生精研中国佛教史,其终极的目的也在为解答中西“文化思想之冲突与调和”这一大问题提供历史的线索。这在汤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》和《往日杂稿》(特别是书末所附两篇评论文化问题的文章)中表现得非常清楚。我在上文特别指出陈、汤诸先生在中国现代思想史上具有一定的代表意义,其故便在于此。他们事实上是以毕生的学术研究来寻求关于现代中国思想问题的答案,这是对待思想问题的一种最严肃、最负责的态度。

陈先生对世事的关怀也往往流露在他一般历史问题的研究之中。他在《唐代政治史述论稿》中曾提出了“外族盛衰之连环性”的著名论断。其中有一段话说得最明显:

> 唐代武功可称为吾民族空前盛业,然详究其所以与某甲外族竞争,卒致胜利之原因,实不仅由于吾民族自具之精神及物力,亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道,而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时,往往忽略此点,是既有违史学探求真实之旨,且非史家陈述覆辙,以供鉴戒之意。故本篇于某外族因其本身先已衰弱,遂成中国胜利之本末,必特为标出之,以期近真实而供鉴戒,兼见其有以异乎夸诬之宣传文字也。

这里两用“鉴戒”一词,最可见此书的命意所在。《唐代政治史述论稿》是1941年在香港写成的,那时正值抗战的严重关头。珍珠港事变未发生前,中国的国际处境十分困难,陈先生这个时候特别注意到“外族盛衰之连环性”

的问题,当然不是偶然的。不但如此,他还更进一步地指出外族侵略会直接影响到朝代的衰亡。所以他在全书的结尾说:

> 史家推迹庞勋之作乱,由于南诏之侵边,而勋之根据所在适为汴路之咽喉,故宋子京曰:"唐亡于黄巢,而祸基于桂林。"呜呼!世之读史者傥亦有感于斯言欤?

陈先生的深刻观察力和历史敏感性早已使他看到日本的侵略的外患必将引发中国的内忧,所以他才以"呜呼"的感叹结束全书。不出十年,"唐亡于黄巢,而祸基于桂林"之事果然重见于中国。治史而不能"通古今之变"是绝不可能洞察及此的。

关于陈先生"考古以证今"(借用清初魏禧语)的治史途径,他曾有一番很亲切的自白。他说:

> 寅恪侨寓香港,值太平洋之战,扶疾入国,归正首丘。……回忆前在绝岛,仓皇逃死之际,取一巾箱坊本建炎以来系年要录,抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷,近述人事利害之回环,国论是非之纷错,殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者,乃取当日身历目睹之事,以相印证,则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年,从无似此亲切有味之快感,而死亡饥饿之苦,遂亦置诸度量之外矣。(《陈述辽史补注序》)

陈先生治史随时随地以古今互相印证,这是最明白的第一手证据。他之所以特别对北宋亡国的往事感到"亲切有味",显然是因为在1941年底香港陷落的亲身经历对照之下,这一段往事已不再是死的历史,而变成活的现在了。克罗齐(Benedetto Croce)认为史家对已往史实的兴趣永远是和他对当前生活的兴趣连成一体的。(见 *History, Its Theory and Practice*, Russell&Russell 重印本,1960年)陈先生恰好为克氏的历史观提供了一个最生动的例证。

最后,让我特别郑重介绍陈先生两篇与现实有关的唐史论文,以为先生"通古今之变"的史学精神作一种具体的说明。第一篇论文是《论李怀光之

叛》。这篇文字甚短,兹节引原文大旨如下:

> 唐代朱泚之乱,李怀光以赴难之功臣,忽变为通贼之叛将,自来论者多归咎于卢杞阻怀光之入觐,遂启其疑怨,有以致之,是固然矣。而于神策军与朔方军粮赐之不均一事,则未甚注意。

在征引了史料说明粮赐不均的情况之后,陈先生感慨地说:

> 夫李晟所统之神策军者,当时中央政府直辖之禁军也,李怀光所统之朔方军者,别一系统之军队也,两者禀赐之额既相差若此,复同驻咸阳一隅之地,同战朱泚一党之人,而望别一系统之军队其士卒不以是而不平,其将领不因之而变叛,岂不难哉!岂不难哉!

最后复总结道:

> 然则怀光之所以能激变军心,与之同叛者,必别有一涉及全军共同利害之事实,足以供其发动,不止其个人与卢杞之关系而已。

这篇文章最初发表于民国1937年7月出版的《清华学报》(第十二卷第三期)上面。细按文章的内容和出版的时间即可知这是陈先生受了1936年12月12日西安事变的刺激而特别撰写的。李怀光的地位、处境,以及叛变经过都和西安事变前后的张学良颇为相似。当时东北军之不满中央,除了要求一致对外的大题目外,自觉在待遇方面受到歧视也是重要的促成因素。据张学良《西安事变反省录》,他决意举行兵谏也受到一些所谓"恶缘"的刺激。其中包括为东北军"请求抚恤、补给,皆无结果",以及双十节政府受勋有冯玉祥而无张学良之类。(张氏的《反省录》尚未刊行,此从李云汉《西安事变的前因与经过》[一]之注六十转引,见《传记文学》第三十九卷第六期,1981年12月号,22页)陈先生当日未必深知西安事变的详细情形,但他客观地研究历史上相类的史例,所得的结论竟大有助于我们对西安事变的了解,足见他平日所持"在历史上求教训"之论绝不是一句空话。陈先生不早不迟地在

西安事变之后写《论李怀光之叛》一文，并两发“岂不难哉！”的感慨，他关怀世局的心情岂非昭然若揭乎？

第二篇文章是《论唐高祖称臣于突厥事》，成于1951年春，刊于同年6月出版的《岭南学报》(第十二卷第二期)。这篇文章主要是指出隋末北方群雄如刘武周、梁师都等几无人不受突厥的可汗封号和狼头纛，以示臣服。李渊初起事时也曾正式接受同样的封号与旗帜，而主其事者实为李世民。不过因为旧史记载讳饰太甚，一般人不大清楚这一段经过。陈先生则详列史料说明真相，而结语曰：

> 呜呼！古今唯一之“天可汗”(按：指李世民)，岂意其初亦尝效刘武周辈之所为耶？初虽效之，终能反之，是固不世出人杰之所为也。又何足病哉！又何足病哉！

这段结语真是画龙点睛，一望而知是针对向苏联“一面倒”的政策而发。陈先生本与人为善之意，希望效法唐太宗，在统一中国之后即改弦易辙，所谓“初虽效之，终能反之”，仍可不失为“不世出人杰”。但大陆此时对斯大林“狼主”的恐惧远甚于怨恨，根本不敢稍萌异志。1957年“鸣放”，龙云还因为“反苏”而大受围剿，何况是1951年呢？幸而当时并无人真正懂得此文的用心何在，否则陈先生1958年受批判时的罪名将绝不仅是“厚古薄今”了。

这篇文章之所以能断定为针对毛泽东的“一面倒”而发，是有坚强的理由的。第一，陈先生关于此一史事之考证早已见于《唐代政治史述论稿》。该书引《旧唐书·李靖传》云：

> 太宗初闻靖破颉利(按：突厥可汗)大悦，谓侍臣曰：朕闻“主忧臣辱，主辱臣死”。往者国家草创，太上皇(高祖)以百姓之故，称臣于突厥，朕未尝不痛心疾首，志灭匈奴，坐不安席，食不甘味。今者暂动偏师，无往不捷，单于款塞，耻其雪乎？

然后加以按语曰：

隋末中国北部群雄并起，悉奉突厥为大君，李渊一人岂能例外？温大雅《大唐创业起居注》所载唐初事最为实录，而其纪刘文静往突厥求援之本末，尚于高祖称臣一节隐讳不书。逮颉利败亡以后，太宗失喜之余，史臣传录当时语言，始泄露此役之真相。然则隋末唐初之际，亚洲大部民族之主人是突厥，而非华夏也。

《论唐高祖称臣于突厥事》的要旨实已全见于此。然则陈先生竟在1951年特撰一文，郑重发挥此旨并结之以"初虽效之，终能反之"的激励之语，其借古讽今之意岂不是十分明显吗？

第二，陈先生以苏联比突厥早已见于1945年所写的一首诗中。其诗题曰：《余昔寓北平清华园尝取唐代突厥回纥吐蕃石刻补正史事今闻时议感赋一诗》。据吴宓《玄菟》诗的附注：

时宋子文与苏俄订约，从罗斯福总统雅尔达秘议，以中国东北实际割让与苏俄。日去俄来，往复循环，东北终非我有。此诗及前后相关数诗，皆咏其事而深伤之也。（见《编年事辑》，126页所引）

此诗正在《玄菟》诗之后，可证"时议"即指中苏订约事。原诗曰：

唐碑墨本手摩挲，回忆当时感慨多。逻逤不烦飞驿鸟，和林还别贡峰驼。赐秦鹑首天仍醉，受虏狼头世敢诃。自古长安如弈戏，收枰一著奈君何。

诗中"逻逤"即拉萨的唐代译名，指吐蕃而言；"飞驿鸟"即《旧唐书·吐蕃传》下所谓"飞鸟犹中国驿骑也"。（按：敦煌已发现藏文"飞鸟"文书）"和林"即外蒙古喀喇和林，元代旧都，但突厥以来便是酋长建牙之地；"贡峰驼"或指贞观十七年(643)薛延陀献马、牛、羊、骆驼之事，也可能指元代事，俟再考。第五句用庾信《哀江南赋》语："以鹑首而赐秦，天何为而此醉"，指梁岳阳王詧以内乱而至乞援西魏，卒陷江陵而灭梁室。（参考陈先生《庾信哀江南赋与杜甫咏怀古迹诗》）第六句则责备国民政府与苏俄订屈辱条约；"受虏狼

头"即是突厥的"狼头纛",此句借突厥以指苏俄,最为明白。我们通过这首诗便能彻底了解《论唐高祖称臣于突厥事》一文的命意所在了。

陈先生无时不"在历史中求历史的教训",《论李怀光之叛》与《论唐高祖称臣于突厥事》两篇文字便是最有力的证明。(补注:我最近又发现他在1932年4月所发表的《高鸿中明清和议条陈残本跋》是完全针对着上一年"九一八"事变而发。此跋尤具有先见之明,现已收入《金明馆丛稿二编》,129～131页)古今中外可以称得上"伟大"两字的史学家几乎未有不关怀现实、热爱人生的,虽则"关怀"与"热爱"并不是构成史学家的充足条件。从这一点说,陈先生之被公认为20世纪中国的伟大史学家之一,是绝对当之无愧的。

四、晚年心境

在未正式讨论陈先生的晚年心境之前,让我先引1978年广州《学术研究》复刊号编者在陈先生遗稿《柳如是别传·缘起》前面所加的一段有趣的按语。按语略云:

> 解放后,党和政府对陈寅恪先生的工作和生活给予妥善的照顾,使这位早年双目失明的学者的著述工作,从未中断。对此,他曾多次表示对毛主席和共产党的感激。陈寅恪先生于1969年逝世。他在去世前用了十几年的工夫,研究了大量明末清初的史学、文学材料,终于完成了《柳如是别传》,这种学术钻研精神是难能可贵的。
>
> 蒋帮的一些无耻文人、政客,因为陈寅恪先生十多年没有发表文章,便大谈他的晚年遭遇,并借此进行反共宣传。这部洋洋数十万言的著作,就是给他们一记响亮的耳光。

这段按语最使我觉得有趣的有两点:第一,它明说陈先生"曾多次表示对毛主席和共产党的感激",因为"党和政府"对他的"工作和生活给予妥善的照顾"。第二,它指出:陈先生写成了《柳如是别传》这部大书便是给海外大谈

他的“晚年遭遇”的“无耻文人、政客”“一记响亮的耳光”。关于第一点，可惜在陈先生的晚年诗文和蒋天枢先生所著《陈寅恪先生编年事辑》中都找不到痕迹。中共中南局书记陶铸确曾对陈先生很礼遇，但“文革”开始后陈先生反而因此大受连累；他也许会对陶铸个人很感谢，但似乎不大可能“多次”表示感激“毛主席和共产党”吧！至于陈先生是否因为中共给他安排了工作和生活就必须感激涕零，最好还是由他自己来答复这个问题。《四库全书总目提要》别集类朱鹤龄“愚庵小集”条说朱鹤龄曾暗示钱谦益既已“足践”清廷之“土”而“口茹”清廷之“毛”，则不应对清廷有任何“讪辞诋语”。陈先生引《提要》之文后，说道：

> 寅恪案，牧斋之降清，乃其一生污点。但亦由其素性怯懦，迫于事势所使然。若谓其必须始终心悦诚服，则甚不近情理。夫牧斋所践之土，乃禹贡九州相承之土，所茹之毛，非女真八部所种之毛，馆臣阿媚世主之言，抑何可笑。回忆五六十年前，清廷公文，往往有“食毛践土，具有天良”之语。今读《提要》，又不胜桑海之感也。（《柳如是别传》下册，1024 页）

根据我们在上一节中对陈先生“考古证今”的史学风格的认识，这一段“桑海之感”毫无疑问是针对他自身和其他知识分子的处境而发的。陈先生所引“食毛践土”之“毛”字尤属画龙点睛之笔。

关于第二点，即《柳如是别传》是不是给了海外谈陈先生“晚年遭遇”的人“一记响亮的耳光”呢？事实又恰恰相反。这部书完全坐实了以前海外人士关于陈先生“晚年遭遇”的推测。详情此处暂不多谈。我们只要把 1978 年第一期《学术研究》所刊布的《缘起》一章和 1980 年正式出版的《柳如是别传》加以互校就可以对陈先生的晚年心境有亲切的体认了。《学术研究》所刊原文将陈先生所写的九首律诗完全删去了，而这些诗正是了解陈先生著述宗旨和晚年心理状态的重要资料。兹举《丙申五月六十七岁生日，晓莹于市楼置酒，赋此奉谢》一首为例，稍加说明。《柳如是别传》所刊诗的原文云：

> 红云碧海映重楼，初度盲翁六七秋。织素心情还置酒，然脂功状可

封侯。(原注:时方撰《钱柳因缘诗释证》。)平生所学惟余骨,晚岁为诗笑乱头。幸得梅花同一笑,岭南已是八年留。

此诗颈联不仅对仗不工,意义不明,而且文字几可谓之不通。什么叫作"平生所学惟余骨"?难道其中全无血肉?"笑乱头"三字则根本不知所云,且不必说"笑"字如何能与"惟"字属对了。但是当我们再查《寒柳堂集》中《寅恪先生诗存》所载同一首诗,后四句中文字竟大有异同。《诗存》本云:

平生所学供埋骨,晚岁为诗欠□头。幸得梅花同一笑,炎方已是八年留。(编者蒋天枢注云:按诗中脱一字,以□代之。)

末句"炎方"改作"岭南",暂不置论;"供埋骨","欠□头"则与《别传》本大相径庭。"供埋骨"者,谓陈先生毕生所治之学已全失其价值,仅足供他死后埋骨之用而已。"欠□头"三字中则尚有文章。陈先生这首诗早就流传到海外了,我曾看到原诗笺的复印本,字迹与《论再生缘》题签一致,是陈夫人唐筼女士的手笔,所脱之字作"斫"。由此可知,《柳如是别传》中的"惟余骨"、"笑乱头"是改笔,故拙劣得至于不通,而《诗存》所脱一字则或是蒋天枢先生有所顾忌,故意隐去"斫"字,并不是原诗真有脱落。蒋先生的处境是值得同情的,其苦心尤不可埋没,因为他保留了陈先生原诗的本来面目。至于所缺之"斫"字则是任何稍懂旧体诗的人都能补上去的。(反正不是"斫"字,便是"杀"字。)"晚岁为诗欠斫头",则透露出陈先生"晚年遭遇"之一斑。否则何以早年、中年之诗没有问题,而单单"晚岁"的诗"欠斫头"乎?

陈先生此诗其实脱胎于陆放翁的《江楼醉中作》,兹引之以备读者参证:

淋漓百榼宴江楼,秉烛挥毫气尚遒。天上但闻星主酒,人间宁有地埋忧。生希李广名飞将,死慕刘伶赠醉侯。戏语佳人频一笑,锦城已是六年留。(《剑南诗稿》卷九)

两相比照,陈诗不仅与陆诗用同一韵脚,且末两句融化未净,斧凿之痕显然。陈先生取放翁此诗为模型,当是有感于其中"人间宁有地埋忧"的名句。但

陈诗中忧愤之情必须进一步分析其遣词用典才能完全显豁。颔联“织素心情还置酒，然脂功状可封侯”特别值得注意。“织素”以字面而言自然是来自《孔雀东南飞》的“十三能织素”。但是若典据仅止于此，则不过一句极普通的对陈夫人的赞词，同一句中“心情”与“还”等字眼便不免要落空了。陈先生是最重今典的人，他的“织素”一词自然尚有今典的一面。我们应该记得他在《论再生缘》中解释戴佩荃《织素图次韵诗》中的“织素”两字时，曾特别指出其中尚含有窦滔妻苏蕙“织锦为回文旋图诗”之意。故“织素人”之夫必是“以罪谪边”者。所以陈先生此句是以戍边之罪人自况，其意盖谓陈夫人在此情况下“还”有“心情”置酒祝寿，尤非常人所能及。“然脂”典出徐陵《玉台新咏序》：“于是然脂冥写，弄笔晨书”，这当是赞陈夫人日夜为他抄写《钱柳因缘诗释证》稿，其功足以封侯。这一联的意思是和《论再生缘》篇末第一首诗中“戍边离恨更归迟”及“不觅封侯但觅诗”两语遥相呼应的。此诗末句原作“炎方”，不是“岭南”，因为“炎方”与江淹《待罪江南思北归赋》中的“炎土”相呼应：“况北洲之贱士，为炎土之流人，共魍魉而相偶，与蟏蛸而为邻。”可见“炎方”与“织素”有关合，且与《论再生缘》中所引“北归端恐待来生”诗句相应，若改为“岭南”两字则索然无余味了。

总而言之，我们从这首诗之不见于《学术研究》及其发表时一再经过改易与掩饰，即可见陈先生晚年遭遇之沉痛实有非局外人所能想像于万一者。我对此诗的分析，完全师法陈先生《柳如是别传》的例范，绝非有意地穿凿附会。他既然用剥蕉见心的方法笺释古人的诗，则他自己的诗也必须通过同样的剥蕉见心的笺释才能完全了解，这个道理是极其明显的。事实上吴雨僧先生早已指出了这一点。吴先生在 1959 年抄录了陈先生好几首诗以后，曾加附记云：

> 诸诗借闲情以寓意，虽系娱乐事而寅恪之人格精神怀抱，其近年处境与一生之大节悉全部明白写出，为后来作史及知人论世者告。至其记诵之渊博，用语之绾合，寄意之深远，又寅恪胜过他人处。

吴先生并举陈诗“桑下无情三宿了”句（原注：见《后汉书·襄楷传》及《东坡别黄州诗》）而特加解说云：

> 桑下三宿，佛徒所戒，此固人人知之，而宓读《襄楷传》乃知楷之言天象实指人事，盖当时滥刑多杀，士气郁湮，故致天变，襄楷等非方士，乃直谏之忠臣耳。要须久久细读方可尽得寅恪诗中之意。(见1959年7月29日吴宓《日记》,《陈寅恪先生编年事辑》,157页引)

我们都知道，自1958年以来，“大跃进”、“人民公社”政策所带来的灾害已开始泛滥，知识分子在“反右”之后已“士气郁湮”，彭德怀则于1959年7月“庐山会议”之前提出了七万言意见书，向毛泽东进行“直谏”。这样看来陈诗(“桑下无情三宿了，草间有命几时休”)吴注实字字都有着落，而与当时的时事密切相应。陈先生晚年诗文都寄托遥深，必须依照吴先生“久久细读”的指示，才能获其正解。但经过这样一分析，《柳如是别传》这部“洋洋数十万言的著作”就不免要给有些人一记更为“响亮的耳光”了。这恐怕尤其出乎《学术研究》那位编者先生的意料吧！

海外谈陈先生的晚年遭遇其实并不是陈先生身后的事，早在1958年《论再生缘》一稿流传海外时即已开始了。这件事我自己是“始作俑者”，所以现在有必要在这里交代一下。

1958年的秋天，我偶然在美国麻省剑桥发现了《论再生缘》的油印本，是辗转由台北中央研究院传来的。读了之后，我个人在精神上、情感上都受到极大的震动，深觉这不是一篇普通的考证文字，因为字里行间到处跃动着作者的情感与生命。尤其是全文不仅充满了家国兴亡的感慨，而且随处附见他自己所写的诗篇。陈先生治佛教及文学史，最重视著作的体例。所以他解释《长恨歌》首先要说明“文体之关系”，读《洛阳伽蓝记》则发明僧徒“合本子注”的体裁，甚至他自撰《隋唐制度渊源略论稿》也特别声明其书体制是“微仿天竺佛教释经论之例”。所以《论再生缘》一文的特殊风格乃出于陈先生的自觉的选择。其目的便是使“家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻”(《论再生缘》语)。我当时自信颇识作者用心，所以写了一篇《陈寅恪先生论再生缘书后》，发表在香港1958年12月号的《人生》杂志上。与此同时，我又与香港的友联出版社接洽，希望该社能把《论再生缘》正式排印出来，以飨海外读者。当时友联负责接洽者是已故友人胡欣平兄(即司马长风)，但我不太清楚所借阅的“油印本”是否台北中央研究所刊布，更不清楚

有无版权问题。为了谨慎起见，我特别请友联在出版时不要提及我的关系，只诡称在香港觅得即可。我并且请出版社不要把我的《书后》附载书末，以免攀附骥尾之嫌。所以友联出版社在《论再生缘》的《出版说明》中只说：

> 去年十二月，香港《人生》杂志刊有余英时先生所作《陈寅恪先生论再生缘书后》一文，得知陈先生在1954年写了《论再生缘》这部书。不过此书未见出版，余先生称系从友人处见到一种油印本，想是此书不得在大陆出版，就有人钞传到海外来了。嗣经本所多方托人物色此油印本，最近始如愿以偿；核其内容，与余文中所提各节均极符合，而写作章法和行文风格，与过去陈先生之著作亦毫无不同，因知这确是陈先生的手笔，并非赝品。

《论再生缘》出版后，在海外轰传一时，我的《书后》并曾为陈先生惹了一些麻烦。这是我很多年以后才知道的。据牟润孙先生《敬悼陈寅恪先生》一文（此文现已收入《谈陈寅恪》一书中）所云：

> 我到香港后，陈先生曾托朋友带来几本《论再生缘》油印本，我读后，很明了他老人家的心情，感觉十分凄凉，一句没有讲。有人借给友联研究所一本，友联将它排印出来，有人作了篇序（也许是跋，记不清了），大发挥其中蕴义。后来听说，果然给他老人家招了祸。幸而有人替寅老解说，广东的红朝人员对他又正在优礼，没追究下去。

牟先生此文所说"有人作了篇序（也许是跋）"便指的是我的那篇《书后》，不过他的口气显然是责怪我多事，因此也就不好意思指名道姓。他不知道其实借给友联油印本的人也是我。至于当时香港究竟有几册这样的油印本，我则一点也不清楚。最近读到大陆出版《寒柳堂集》中的《论再生缘》，其中有1964年陈先生所写的一篇《校补记后序》。《序》云：

> 《论再生缘》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。兹辑为一编，附载简末，

> 亦可别行。至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。噫！所南心史，固非吴井之藏。孙盛阳秋，同是辽东之本。点佛弟之额粉，久已先干。裹王娘之脚条，长则更臭。知我罪我，请俟来世。

我读到“传播中外，议论纷纭”两句，才知道我的《书后》果然给陈先生招来了麻烦。不过此“传播中外”一语的“中”字则与我无关，所指的是郭沫若。《编年事辑》1954年条云：

> 二月，《论再生缘》初稿完成。自出资油印若干册。后郭院长沫若撰文辨难，又作《校补记》。(148页)

郭沫若有《再生缘前十七卷的作者陈端生》一文发表在《光明日报》上(1961年5月4日)，坚持端生之夫为范秋塘。今《校补记》中所驳“论者”诸端便是针对郭氏之文而发。最可注意的是《校补记后序》中“至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨”及“所南心史”、“孙盛阳秋”等语。这说明陈先生“著作之初旨”并不仅在考证《再生缘》其书及其作者，而尤在借此以保存他的“心史”——即文中所抒的感叹和所附的诗篇。所以他坚持原文之旧，十年之后仍然一字不肯改易。《论再生缘》是1953年9月开始撰写的，同年同月他在《广州赠别蒋秉南》七绝二首之二中就已说道：

> 孙盛阳秋海外传，所南心史井中全。文章存佚关兴废，怀古伤今涕泗涟。

可见他自始即以《论再生缘》为他个人的“心史”，并有意使其稿流传海外。因此后来陈先生托人把油印本带到香港，绝不是偶然的。陈先生《校补记后序》中“孙盛阳秋，同是辽东之本”一语则大有事在，不可视为一般性的用典。按《晋书》卷八十二《孙盛传》云：

> 《晋阳秋》词直而理正，咸称良史焉。既而桓温见之，怒谓盛子曰：“枋头诚为失利，何至乃如尊君所说！若此史遂行，自是关君门户事。”

> 其子邃拜谢，谓请删改之。时盛年老还家，性方严有轨宪，虽子孙班白，而庭训愈峻。至此，诸子乃共号泣稽颡，请为百口切计。盛大怒。诸子遂尔改之。盛写两定本，寄于慕容儁。太元中，孝武帝博求异闻，始于辽东得之，以相考校，多有不同，书遂两存。

可见陈先生《论再生缘》初稿完成之后必曾直接受到政治压力，要他"删改"原文。但是陈先生则坚持"初旨"，"不复改易"。故所谓"孙盛阳秋，同是辽东之本"者，意即《论再生缘》一文只有"定本"而无改本也。此文完成于1954年，但始终不能出版，则官方的意态不难窥见。不但此文无发表的机会，甚至陈先生的旧论文稿汇集重印也受到长期的阻挠。据《陈寅恪先生编年事辑》，这些论文集"虽已交付书局多年，但却迟迟不予出版"。1962年早春，陶铸陪同胡乔木来拜访陈先生，曾谈起这件事。陈先生回忆说：

> 又谈起我的旧论文稿集起来重印事，我早已交给书局，迟迟还没有出版，因此我说"盖棺有期，出版无日"。他（按：指胡乔木）笑着说："出版有期，盖棺尚远。"（据陈先生《第六次交代底稿》，《编年事辑》引。见159～160页）

胡乔木说"出版有期"，其实仍是"无期"。从1962年春天到1966年"文化大革命"，中间足足有四五年的时间，论文集始终得不到出版的机会。（按：《历史研究》1962年第5期179～180页曾预告陈先生《钱柳因缘诗释证》即将完稿，及《金明馆丛稿》在计划编辑中，当与胡乔木来访有关。但论文集始终没有印出来，其间必有阻力，以致胡乔木也帮不了忙）陈先生的"晚年遭遇"如何，不难由此想像。《学术研究》的编者所谓："党和政府对陈寅恪先生的工作和生活给予妥善的照顾"，其真相竟是如此。

我在《论再生缘书后》一文中曾指出陈先生考证《再生缘》具有两重意义：一是感怀身世，寓自伤之意，一则是感慨世变，抒发其对极权政治的深恶痛绝之情。所以文中附载各诗，合而观之，便是一代之史。但是二十四年之前（1958）我所能接触到的资料只有《论再生缘》一文，因此所得结论或者尚不足以完全使人信服。现在《柳如是别传》与《诗存》都已刊布，再加上蒋天

枢先生的《编年事辑》，陈先生晚年生活和心情大体已很清楚。这些新材料不但证实了海外人士长期以来的观察与推断，而且更提供了无数具体的事实，说明陈先生晚年是如何一直在不屈不挠地维护着文化与学术的尊严。

我们特别强调陈先生所维护的是文化与学术的尊严，这是因为他彻头彻尾是一位纯正的学人，从来没有任何实际政治方面的瓜葛，对于国共两党并无所偏倚。他在 1951 年所写的《旧史》诗云：

> 厌读前人旧史编，岛夷索虏总纷然。魏收沈约休相诮，同是生民在倒县。

这首诗是有感于国共两党互以恶名相加而作。南朝沈约的《宋书》称北朝为"索虏"，北朝魏收的《魏书》则称南朝为"岛夷"，但双方都不顾人民是生活在"倒县"之中，这首诗最可见陈先生就事论事，不取任何党派的立场。但是不可否认的，陈先生在 1949 年前后对国民党已十分失望，对共产党则似乎是在无可奈何中采取一种观望的态度。他之所以终于没有离开大陆，其原因即在于此。

陈先生对国民政府失望也有一个发展的过程，大体是以抗战中期的政治腐化为起点。我在《论再生缘书后》一文中已引了陈先生《从昆明到中共初期》的几首诗，说明他早已预料将出现一种"地变天荒"的结局。现在《诗存》中则有更多的材料可供参考。早在 1940 年他到重庆出席中央研究院会议，已有"看花愁近最高楼"的感叹。(《庚辰暮春重庆夜归作》。关于此句的解释，吴宓曾注曰："寅恪赴渝，出席中央研究院会议……已而蒋公宴请中央研究院到会诸先生。寅恪于座中初次见蒋公，深觉其人不足有为，有负厥职。故有此诗第六句。"见吴学昭《吴宓与陈寅恪》，北京，清华大学出版社，1992 年，102 页)1946 年从伦敦回国以后，他所写的诗篇更是充满了悲观的气息。1949 年正是陈先生所谓"地变天荒"的一年，因此现存己丑诸诗全是凭吊兴亡之作。其中《哀金源》一首七古写金圆券发行后所带来的社会惨状，真是一篇最生动、最写实的诗史。《哀金源》有云：

> 党家专政二十载，大厦一旦梁栋摧。乱源虽多主因一，民怨所致非

兵灾。譬诸久病命未绝，双王符到火急催。金圆之符谁所画，临安书棚王佐才。（英时按：此诗责王云五最严。）

这一历史判断是很难动摇的。

但陈先生终不失诗人"温柔敦厚"之旨，他对国民党的失败依然不胜其惋惜。《己丑夏日》一律最足为例。诗云：

绿阴长夏亦何为，消得收枰败局棋。自我失之终可惜，使公至此早皆知。群儿只博今朝醉，故老空余后死悲。玉石崐冈同一烬，劫灰遗恨话当时。

诗中"自我失之"之"我"和"使公至此"之"公"都是指的同一人，也就是"看花愁近最高楼"的"高楼"。尤其值得注意的是同年所写的《青鸟》一诗：

青鸟传书海外来，玉牋千版费编裁。可怜汉主求仙意，只博胡僧话劫灰。无酱台城应有愧，未秋团扇已先哀。兴亡自古寻常事，如此兴亡得几回。

这首诗当写于 1949 年 8 月 5 日美国政府发表《白皮书》之后，因为"青鸟"从海外传来的便是这部轰动一时的《白皮书》。诗中"无酱"一典是责国民党将领或败或降，不堪一战。此典出于《魏书·岛夷萧衍传》：

衍每募人出战，素无号令，初或暂胜，后必奔背。（侯）景宣言曰："城中非无菜，但无酱耳。"以戏侮之。

这是侯景围台城时之事，"酱"与"将"同音，"菜"亦音近兵卒之"卒"。（参看陈先生《书魏书萧衍传后》一文）所以合起来看，此诗颈联上句是说国民党打败仗固然只能自愧，下句则指责美国捐弃团扇于秋凉之前，未免不够味道。可见陈先生虽然在《哀金源》一诗中对抗战胜利后国民党失去民心之事不稍宽假，但他对国民党的失败却没有丝毫幸灾乐祸的意思；从他 1949 年所写的

几首诗来看，他的心情毋宁是十分沉痛的。

陈先生《第七次交代底稿》中说：

> 当广州尚未解放时，伪中央研究院历史语言研究所所长傅斯年多次来电催往台湾。我坚决不去。至于香港，是英帝国主义殖民地。殖民地的生活是我平生所鄙视的，所以我也不去香港。愿留在国内。（引自《编年事辑》1949 年条）

《第七次交代底稿》是 1967 年 12 月写的，这时正是陈先生被红卫兵斗得死去活来之际。但陈先生当年不肯离开大陆则确非虚语。关于这一点，钱宾四师在他的《师友杂忆》的《香港新亚书院》一章中曾保存了一项非常重要的事实。钱先生回忆他 1949 年在广州访陈先生不遇的情况如下：

> 又一日，余特去岭南大学访陈寅恪，询其此下之行止。适是日寅恪因事赴城，未获晤面，仅与其夫人小谈即别。后闻其夫人意欲避去台北，寅恪欲留粤，言辞争执，其夫人即一人独自去香港。幸有友人遇之九龙车站，坚邀其返。余闻此，乃知寅恪决意不离大陆，百忙中未再往访，遂与寅恪失此一面之缘。（钱穆《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，台北，东太图书公司，1983 年，245 页）

据此可知陈先生当日留粤之意甚坚决，以致与陈夫人发生了严重的争执。这件事是陈先生晚年生活史上一个重要的转捩点，下面谈到《柳如是别传》时再进一步加以说明。现在我只想强调一点，即陈先生不肯离开大陆绝不是出于任何政治动机。事实上，他在屡经乱离之后（陈先生 1948 年 12 月 15 日由北平飞南京途中曾有诗句云："临老三回值乱离，蔡威泪尽血犹垂"），早已厌倦逃难了。而且以 1949 年的形势来说，广州既不能守，台湾也未必足恃。傅斯年先生虽屡促陈先生去台北，但他本人早已抱"蹈海"的决心，并大书"归骨于田横之岛"以明志。陈先生则从来与国民党无关，他不肯再多一重播迁是完全可以理解的。陈先生当时对共产党的认识如何，今已无从知其详。我们最多只能说，他和许多知识分子一样，对即将成立的新政权大概

抱着一种“与人为善”的心理。但他仍谨守一向奉行的原则，与政治保持着很远的距离。事实上他自始即是以“野老”自居的。他在《庚寅（1950）春日答吴雨僧重庆书》一诗的结尾说：

千里报书唯一语，白头愁对柳条新。

“柳条新”乃暗示新政权，这可以下引诗句为证。《辛卯（1951）广州元夕用东坡韵》首二句云：

岭表春回欲雨天，新蒲细柳又争妍。

“柳条新”与“新蒲细柳”所指相同，典出杜甫《哀江头》。杜诗曰：

少陵野老吞声哭，春日潜行曲江曲。江头宫殿锁千门，细柳新蒲为谁绿？

明、清易代之际，遗民不忘故国者所撰诗文集即曾题名《新蒲绿》，而盛传一时（详见陈垣《清初僧诤记》）。所以“细柳新蒲”四字早已成为兴亡的代名词了。“新蒲细柳又争妍”自指当时许多忙于“靠拢”的知识分子而言，而陈先生本人则“白头愁对柳条新”，他是不屑于“争妍”的。又《辛卯广州端午》七绝云：

菖蒲似剑还生绿，艾叶如旗不闪红。唯有沈湘哀郢泪，弥天梅雨却相同。

这真是一首“欠斫头”的诗，任他菖蒲生绿，陈先生的艾叶就是不闪“红旗”。他只有屈大夫的哀泪和少陵野老的吞声。陈先生的态度竟表现得如此鲜明。

随着时间的推移，陈先生的心境也变得愈来愈沉重，这在他的诗篇中流露得极其显豁。1951年他听说北京“琉璃厂书肆之业旧书者悉改新书”，曾

有诗云：

> 迂叟当年感慨深，贞元醉汉托微吟。而今举国皆沉醉，何处千秋翰墨林。

迂叟即张之洞，因张以司马光自况也。(《王观堂先生挽词》中有所谓“南皮太保方迂叟”)张之洞《咏海王村》尝有“曾闻醉汉称祥瑞，何况千秋翰墨林”之句，陈先生的感慨自然更深一层。北京琉璃厂旧书肆是明清以来的一个文化中心，然而竟不能见容于官方，则官方对中国传统文化的意态可以想见。陈先生的历史意识异常敏锐，由一叶之落即知秋之已至了。我从前在《论再生缘书后》中推测陈先生所谓“欲使《再生缘》再生”，其意实在于要保存中国文化，“而今举国皆沉醉，何处千秋翰墨林”这两句诗正好提供了具体的证据。

陈先生虽毕生与实际政治绝缘，但深知政治必影响及于文化。因此他为陈垣《明季滇黔佛教考》作序，即指出“宗教与政治虽不同物，而终不能无所关涉”之义。宗教如此，学术、思想、文学亦无不如此。因此他对政治的评价，所持的终极标准完全在其能否容忍知识分子保有他们的“独立之精神，自由之思想”(《清华大学王观堂先生纪念碑》)。50年代初的时局之所以自始即使他失望，其关键端在于此。试读《癸巳(1953)六月十六夜月食时广州苦热再次前韵》一律的前半段：

> 墨儒名法道阴阳，闭口休谈作哑羊。屯戍尚闻连浿水，文章唯是颂陶唐。

浿水指朝鲜，此时韩战尚未结束(停战协定要到同年七月才签字)，时势对知识分子的控制已加紧到了无法透气的地步。他们无论属于何家何派，都变成了闭口的“哑羊”，除了歌颂之外，再也不能发出别的声音了。1954年《闻歌》一首说得尤其露骨：

> 江安淮晏海澄波，共唱梁州乐世歌。座客善讴君莫讶，主人端要和

声多。

陈先生早已看清楚了当时政治之不容异见的本质，所以他在1957年所谓“鸣放”时期噤不发一言。《光明日报》1957年5月10日曾有梁诚端的一篇访问记。其文云：

> 这几天的报纸，真个是大鸣大放，大概知名的学者、教授，无不发表了言论。怎么当代著名的历史家陈寅恪还未发表他的见解呢？我问过一位记者，他告诉我，这几年陈先生在广东很少发表意见。谁若问他对百家争鸣有什么意见，他只淡然地让你去看看他的门联。这使我很纳闷，为什么当代一家学者，独默默而不鸣？……我们来到小楼下，果然门上贴着一副对联：万竹竞鸣除旧岁，百花齐放听新莺（原注：指广州京戏团名演员新谷莺）。（此从何广棪《陈寅恪先生遗诗述释》，90～91页转引。附载于《陈寅恪先生论文集补编》，台北，九思出版社，1977年）

事实上陈先生对“鸣放”并不是没有见解。这个见解是写在1957年端午的一首七律中（《丁酉五日客广州作》）：

> 照影湘波又换妆，今年新样费裁量。声声梅雨鸣筝诉（原注：王少伯诗“楼头小妇鸣筝坐”，白乐天诗“弦弦掩抑声声思，似诉平生不得志”），阵阵荷风整鬓忙。好扮艾人牵傀儡，苦教蒲剑断锒铛。天涯节物鲥鱼美，莫负榴花醉一场。

可见他早看出所谓“鸣放”是毛泽东故意弄出来的新花样（毛是湖南人，故用“湘波”极为适切）。这个“阳谋”曾骗得许多“楼头小妇”的知识分子大吐苦水，而实际上他们不过扮演了一场艾人的傀儡戏而已。“苦教蒲剑断银铛”句尤有深味：知识分子乃是蒲叶，岂能真地斩断锁链。“银铛”又兼含“入狱”之义，更暗示了“鸣放”的结局。

同年尚有《丁酉七夕》一诗。诗云：

万里重关莫问程，今生无分待他生。低垂粉颈言难尽，右袒香肩梦未成。原与汉皇聊戏约，那堪唐殿便要盟。天长地久绵绵恨，赢得临邛说玉京。

此诗初看辞旨奇诡，其实是为“反右”而作。“鸣放”之后紧接着便是“反右”。阴历七夕时，官方的“阳谋”早已公开化了。诗中“言难尽”即指当时所宣布的“知无不言，言无不尽；言者无罪，闻者足戒”的约定。“右袒”句则指“右派”知识分子的好梦破灭。十六字保证原是“戏约”，而知识分子竟然认真了起来，终于用他们的血泪谱出了一曲新的《长恨歌》。陈先生平时绝口不言时事，然而他的诗篇却深刻而细致地反映了中国近几十年间所经历的世变。这些诗不仅是他所说的“所南心史”，并且客观上具有少陵“诗史”的意味。可惜陈夫人当年手抄他的诗稿三册竟已遗失，《寒柳堂集》中的《诗存》只不过是劫余的一点残灰而已。

1968年4月12日，“造反派”迫害陈先生时曾特别责令他解释《丁亥(1947)春日清华园作》那首七律(见《编年事辑》，169页)，原诗如下：

葱葱佳气古幽州，隔世重来泪不收。桃观已非前度树，藁街长是最高楼。名园北监仍多士，老父东城有独忧。惆怅念年眠食地，一春残梦上心头。

这首诗是陈先生在抗战胜利后初返清华园所作，主要是寄托一己的感慨。此诗辞旨显白，并无严重的政治含义，不知何以竟成为“批斗”的主要对象。诗中“藁街长是最高楼”是讥讽当时美国人在中国所处的优越地位，因为“藁街”是汉代长安“蛮夷邸”的所在地也。名园、北监则分指清华园与北京大学。大概此诗最成问题的是“老父东城有独忧”一语。迫害陈先生的人也许是要他交代为谁而“忧”以及所“忧”何事之类。其实陈先生自比为陈鸿祖《东城老父传》中的“老父”大体不外乎两点：一是传中所述“天下之人皆执兵”，即为当时国共内战而“忧”。另一层则是传中述“今北胡与京师杂处，娶妻生子，长安中少年有胡心”之事，换句话说，即以当时中国服饰风俗渐染西(美国)化为“忧”。(参考陈先生《读东城老父传》一文)这两点之中，陈先生

对第二点尤其关心。《清华园寓庐手植海棠　戊子(1948)阳历三月十九日作》一诗便恰好可以为"老父独忧"作注脚：

北归默默向谁陈，一角园林独怆神。寻梦难忘前度事，种花留与后来人。江城地瘴怜孤艳，海国妆新效浅颦。(原注：李文饶谓凡草木之以海名者皆本从海外来也)剩取题诗记今日，繁枝虽好近残春。

可见他所忧的正是效颦海国新妆将使中国沦于"残春"的境地。所以《丁亥春日清华园作》实在与共产党并无关系，它所批评的倒是国民党统治下的社会状态。但是陈先生在1951年重新改定了此诗，题为《改旧句寄北》。其中最不同的是"藁街长是最高楼"的"长"字改为"翻"字，"名园北监仍多士"的"仍"字改为"空"字，"老父东城有独忧"的"有"字改为"剩"字。这一改却是非同小可，大大加重了原诗的砝码。当时大陆对苏联是采取"一面倒"的政策，所以不仅"藁街翻是最高楼"，而东城老父也只"剩"下"独忧"了。知识分子既然只有"闭口作哑羊"的份，那么清华、北大的教授们岂不都是名存实亡了吗？把《改旧句寄北》与原诗加以对照，则当时情景在陈先生内心深处究竟何似就完全不需要再加说明了。

1949年以后，许多知识分子为了求生存，竟完全置廉耻气节于不顾，而一味服从于新政权。陈先生对这种现象最看不惯。他有《男旦》一诗，说得最好：

改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。

"改造"两字正是指当时所谓"思想改造"而言，知识分子接受了这种"改造"之后便只有在戏台上表演"妾妇之道"了。陈先生的看法和他的清华旧同事雷海宗先生完全一致。雷先生在"鸣放"时期曾说过，1949年以后中国知识分子"一般地是一言不发的，或者只能希望他们发一套假言"。(见翦伯赞《历史问题论丛》，人民出版社，1962年，12页所引)不过陈先生的诗没有流传，所以幸免于祸，而雷先生的公开言论却给他带来了一顶"右派分子"的帽

子，至死都没有摘掉。

陈先生评论人物十分平恕，并不取理学家的深刻严酷。他写《柳如是别传》，一大部分也是为钱牧斋洗冤的。他一方面指出牧斋具有"热中怯懦"的个性（见下册，835页），但另一方面则运用大量的史料来证明钱牧斋在入清以后基本上是"复明运动"的主要人物。又如侯朝宗等人之应举，后世论者曾予以严厉的斥责。陈先生则指出其中实有不得已的苦衷：

> 盖建州入关之初，凡世家子弟著声庠序之人，若不应乡举，即为反清之一种表示，累及家族，或致身命之危险。……后世未解当日情势，往往作过酷之批评，殊非公允之论也。（《柳如是别传》，下册，1118～1119页）

可见陈先生"尊崇气节"（见《赠蒋秉南序》）绝非强人之所难，他不过是希望读书人能保住起码的道德标准而已。但是如果一个人连这一道最后防线都守不住，那么他就无法博得陈先生的同情了。儿子斗争父亲、学生清算老师，这都超出了最后的道德防线。1952年陈先生有《吕步舒》七绝一首，值得注意：

> 证羊见惯借粗奇，生父犹然况本师。不识董文因痛诋，时贤应笑步舒痴。

吕步舒是董仲舒的弟子，读董氏推说灾异的文字而不知为师书，诋为"大愚"（见《汉书·董仲舒传》）。但是陈先生的"时贤"则正因为知道是自己老师的作品才大施"批判"，因此自然不免要看不起吕步舒了。这首诗寓庄于谐，写得十分沉痛，当属有感而发，可惜今天已无从深究了。"证羊"出于《论语·子路》篇，是大家都知道的典故。"借粗"一词则诗人比较少用，其实也不算僻典。贾谊《陈政事疏》有云：

> 商君遗礼义，弃仁恩，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。故秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。借父耰锄，虑有德色；母取箕帚，立而

谇语。(见《汉书·贾谊传》)

颜师古注"借父耰锄"云：

言以耰及锄借与其父，而容色自矜为恩德也。

1952年正符合贾《疏》"行之二岁，秦俗日败"的时间，可见陈先生是有意通过"借耝"的故实来指斥时政。所以此诗一方面虽深斥知识分子的卖师求荣，但另一方面则点出这种败德伤义的根源所在。陈先生虽在愤怒之余仍不失其温柔敦厚的诗人本色。

"改男造女"是当时中国知识分子的一般命运，陈先生自然也曾在这一命运的笼罩之下，但是他却始终保持了读书人的节操。1952年《偶观十三妹新剧戏作》之第一首云：

涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁成姹女。满堂观众笑且怜，黄花一枝秋带雨。

"衰翁"自是借剧中人物以自喻，可见他确曾有被人"改成姹女"的危险。"黄花"句则明显地表示要保持晚节的芬芳。在1953年所写《咏黄藤手杖》五古中，他以更坚决的口吻自誓道：

陈君有短策，日夕不可少。登床始释手，重把天已晓。……摩挲劲节间，烦忧为一扫。无何目失明，更视若至宝。擿埴便冥行，幸免两边倒(补注："两边倒"原作"一边倒"，乃讽刺中共向苏联"一面倒"的政策，此是讳改。1993年《陈寅恪诗集》本已改正，见83页)。残废十年身，崎岖万里道。长物皆弃捐，唯此尚完好。支撑衰病躯，不作蒜头捣。……独倚一枝藤，茫茫任苍昊。

此诗有序云：

十五年前客云南蒙自，得黄藤手杖一枝，友人刻铭其上曰："陈君之策，以正衺矢。"（英时按："衺"即"邪"字，"矢"是"倾斜"之意。）因赋此诗，时癸巳仲冬也。

今按：唐代南诏所产赤藤杖（亦称红藤或朱藤）极为有名，屡见于韩愈、张籍、白居易诸家的吟咏之中，而香山一集中尤屡见。白氏"三谣"之一的《朱藤谣》云：

朱藤朱藤，温如红玉，直如朱绳。自我得尔以为杖，大有裨于股肱。前年左迁，东南万里。交游别我于国门，亲友送我于浐水……惟此朱藤，实随我来。瘴疠之乡，无人之地，扶卫衰病，驱呵魑魅。吾独一身，赖尔为二……虽有佳子弟良友朋，扶危助蹇，不如朱藤……

陈先生是否真有一枝云南黄藤杖，抑因读古人之作而逞驰其文学上的想像，在此都无关紧要。总之，他用黄藤杖来比喻自己的"劲节"，则是毫无可疑的。

陈先生在 1964 年《赠蒋秉南序》中说：

默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托末契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。

这一段话同时反映了陈先生晚年心境的两个方面：在消极方面，他不肯"侮食自矜，曲学阿世"。此处"未尝侮食自矜"一语最值得注意，是表示决不为求食之故而向政治权威低头。此语的最初出处是《文选》王元长《三月三日曲水诗序》中之"侮食来王"。李善注引《汉书·匈奴传》："壮者食肥美，老者食其余；贵壮、贱老弱也。"但是陈先生引用此典则是从钱牧斋《西湖杂感序》（见钱曾《牧斋有学集诗注》卷三）转手而来。钱序中有"侮食相矜"一语，是牧斋用来"骂当日降清之老汉奸辈"（见《柳如是别传》，下册，1023 页）。陈先生则借此以表明他决不在学术上向政治屈服之意。陈先生说：

> 解释古典故实，自当引用最初出处，然最初出处，实不足以尽之，更须引其他非最初、而有关者，以补足之，始能通解作者遣辞用意之妙。（《柳如是别传》，上册，11页）

读陈先生晚年的诗文必须严守他自己所规定的方法论，然后始能得其确解。

在积极方面，陈先生所向往的则是仿效隋代王通的河汾讲学，守先待后以延续民族文化的一线命脉。然而他深知这不过是梦想而已。他在《壬寅(1962)小雪夜病榻作》中也说：

> 疏属汾南何等事，衰残无命敢追攀。

所以陈先生对现实的批判其基本观点彻头彻尾是文化的，而不是政治的。

蒋天枢先生说陈先生"对于历史文化，爱护之若性命"（《编年事辑》，175页）。这是完全不错的。但是陈先生的文化观点在他整个晚年阶段不但得不到同情，而且恰成为攻击和嘲笑的对象。他在1954年所写的《无题》诗云：

> 世人欲杀一轩渠，弄墨然脂作计疏。猧子吠声情可悯，狙公赋芧意何居。早宗小雅能谈梦，未觅名山便著书。回首卅年题尾在，处身夷惠泣枯鱼。

这时已经有不少官方的"哈巴狗"（即诗中"猧子"，见原注）向陈先生狂吠。这也许和他拒绝出任科学院历史第二研究所所长有关。后来他在《第一次交代底稿》中说：

> 1954年春，中央特派人叫我去北京担任科学院第二研究所所长。我贪恋广州暖和，又从来怕做行政领导工作，荐陈垣代我。李四光，我在广西教书时和他很熟，1954年中央要我担任历史二所时，他特地写信来劝我去。我没有听他的话，自悔负良友。北京的朋友周培源、张奚若都是清华老同事，因公来广州时，都来看我，也劝过我。（《编年事辑》，147页）

陈先生从前一直在中央研究院历史语言研究所担任着第一组(历史)主任的名义,但这时竟不肯就所长之职。难怪这件事最后终于成为他的罪名之一了。他当然不肯任人涂脂抹粉把他这位"衰翁"改扮成"姹女"。此诗末句原注云:

昔年跋春在翁有感诗云:处身于不夷不惠之间。

事实上陈先生《俞曲园先生病中呓语跋》的原文说:

吾徒今日处身于不夷不惠之间,托命于非驴非马之国。

他故意引用上半句,是仿唐人"歇后体"的办法。(参看《读东城老父传》)在一个"非驴非马"的国度里,他当然会被世人目为非类了。这种"世人欲杀"的感觉在他晚年的诗中尤其显得深切。1961 年他说:

留命任教加白眼。(《辛丑七月雨僧老友自重庆来广州承询近况赋此答之》)

1962 年也有句云:

剩有文章供笑骂。(《壬寅小雪夜病榻作》)

甲辰(1964)元旦则写道:

闭户高眠辞贺客,任他嗤笑任他嗔。

这些诗句充分地说明了陈先生晚年的精神痛苦所达到的深度。本文完全不谈陈先生在"文革"以后的悲惨遭遇,尽管"涕泣对牛衣,卌载都成肠断史。废残难豹隐,九泉稍待眼枯人"的联语(这是预挽陈夫人而作)令人不忍卒读,尽管"我现在譬如在死囚牢"的绝命语令人不忍卒闻。(见《编年事辑》,

171页)“文革”是一个普遍性的大灾难,而且比陈先生遭遇更惨的也还大有人在。本文要说明的是:即使在“文革”发生以前,当时的政治空气已压得陈先生无法喘息了。

最后让我们简略地讨论一下《柳如是别传》这部大书在陈先生晚年生命史上的意义。陈先生在1961年赠吴雨僧先生的诗中有“著书唯剩颂红妆”之句,并自注云:

近八年来草《论再生缘》及《钱柳因缘诗释证》等文凡数十万言。

我们当然禁不住要奇怪:陈先生为什么晚年只“颂红妆”呢?吴雨僧先生曾指出:

寅恪之研究“红妆”之身世与著作,盖借以察出当时政治(夷夏)、道德(气节)之真实情况,盖有深意存焉,绝非清闲、风流之行事。(1961年9月1日吴宓日记,见《编年事辑》,165页)

吴先生的话自是“知言”,所谓“深意”当然是指与现实有关。陈先生在《柳如是别传》的《稿竟说偈》中,承认这是一部包含了“怒骂嬉笑”的作品。因此他之仅“颂红妆”即是骂当世读书人都已成了戏台上的“男旦”。不但旧传花蕊夫人有“二十万人皆解甲,更无一个是男儿”之诗(参看郎瑛《七修类稿》卷三四《诗文类考论》),而且明、清易代之际讥讽士大夫失节者也常有“座中若个是男儿”或“今日衣冠愧女儿”等句。(参看《续甬上耆旧诗》卷六二《朱钉诗注引僧澹归诗》及卷六三《全吾麒和诗》)陈先生《戏题河东君小影诗》第三首有云:“衰残敢议千秋事,剩咏崔徽画里真。”(《柳如是别传》,中册,447页)盖亦所以曲达“今日衣冠愧女儿”之意。而另一方面,陈先生所颂之红妆如柳如是却反而“有烈丈夫风”(同上,600页引徐钪语)。钱牧斋之终能悬崖勒马实受河东君的影响。所以陈先生《题牧斋初学集》一诗有“谁使英雄休入彀”之句,并特加注语云:

明南都倾覆,牧斋随例北迁,河东君独留金陵。未几牧斋南归。然

> 则河东君之志可以推知也。

陈先生晚年歌颂“红妆”，尤其对柳如是倾倒备至，实已远远超出了理智判断的范围。他的《柳如是别传》(初名《钱柳因缘诗释证稿》)是1954年开始属稿的，至1964年初稿完成。在这一段期间，他开始用“金明馆”的名号。(《金明馆丛稿》早在1962年以前即已送交书局)1965年他开始写自传性的文字，又定名为《寒柳堂记梦未定稿》。现代一般人对馆堂斋室之类的名称似乎已失去了应有的敏感，因此陈先生的“金明馆”、“寒柳堂”究竟何所取义，也就引不起读者的深切注意了。事实上，金明、寒柳同取自柳如是《金明池　咏寒柳》一词，是陈先生对河东君特致倾慕的一种明确表示。但是这种倾慕绝不可能出于纯理智的决定。陈先生毕生寝馈古籍，岂能在理智上判定柳如是是中国史上唯一值得他崇拜的作者，因而必须以“金明”号其馆、“寒柳”名其堂？所以陈先生之倾服河东君只有从心理与情感方面去寻求解释。

这里我们必须一提当年(1949)陈先生不肯离开大陆而陈夫人坚欲去台北的往事。陈先生事后必然深服陈夫人在这件大事上判断比他正确。1951年他有《题与晓莹结婚廿三年纪念日合影时辛卯秋寄寓广州也》：

> 短檐高屋总违时，相逐南飞绕一枝。照面共惊三世改，齐眉微惜十年迟。买山巢许宁能隐，浮海宣尼未易师。赖得黄花慰愁寂，秋来犹作艳阳姿。

此诗特别提到孔子“乘桴浮于海”之语正指两年前的旧事。“未易师”者，是不能也，非不为也。而结尾两句则以黄花晚节互相期勉。1955年陈夫人《和寅恪乙未中秋见赠次原韵》七律中有“天涯去驻总优游”、“不挂风帆万里流”之句，则转而慰解陈先生。其意盖谓浮海之事既未成，不如从此随遇而安，“去”或“驻”皆不妨以“优游”的态度出之也。

陈先生1949年不师宣尼之浮海，除了前面所说的意态消沉和避秦无地之外，也由于他对新政权下的生活完全缺乏了解。但是一年之后他已深深地领略到其中滋味了。《庚寅(1950)广州七夕》诗云：

岭树遮楼暗碧霄,柳州今夕倍无憀。金瓯已缺云边月,银汉犹通海上潮。领略新凉惊骨透,流传故事总魂销。人间自误佳期了,更有佳期莫怨遥。

陈先生《诗存》颇多"七夕"之诗,所咏无不涉及世事,但有时辞旨较隐晦,不易遽解。前引《丁酉七夕》咏"反右"及此首则脉络分明。至于他所领略的是何种透骨的"新凉",而当时流传的又是哪一类惊心动魄的"故事",读者自可想像得之。此外如海上潮通、佳期自误等语也都有所指,值得细细玩味。

陈先生当年不肯浮海,也并非完全由于失算。事实上,朝鲜战争爆发,终于导致台湾与大陆的长期分立是任何人事先都无法估计得到的。在陈先生撰写《柳如是别传》期间,这种分立局势已完全明朗化了。他回顾当时未曾早谋脱身,不但不胜其感慨而且更不免愧对陈夫人的胆识。《柳如是别传》一书中便充满了这种复杂的情感。此书在事实的层面所研究的是钱柳因缘及复明运动。在这个层面上,陈先生的考证解决了无数复杂而深微的问题,在史学上有重大的突破。但是在意义层面上,此书却绝不仅限于三百余年前的明清旧闻,而处处结合着当前的"兴亡遗恨",尤其是他个人的身世之感。古典今情融化为一,这原是陈先生一贯的学术精神。1963 年此书初稿草成时陈先生曾感赋二律,其第二首结语曰:

明清痛史新兼旧,好事何人共讨论。

他自己已点明了书中兴亡的两重性。试问明清痛史是三百余年前的旧事,尚何"新"之可言乎?

《柳如是别传》不仅直接关系"江左兴亡"(陈先生有诗句曰:"兴亡江左自关情",古典今情跃然纸上,见《别传》上册,288 页),而且还间接涉及台湾问题的远源,所以处处都不免引起陈先生的切身感慨。兹略引其中最显著者数事以见其悼古悯今之情于一斑。陈先生在讨论明清争东北一隅之后,忽发感叹说:

噫!三百五十年间,明清国祚俱斩,辽海之事变愈奇,长安棋局未

终，樵者之斧柯早烂矣。（下册，982页）

“辽海之事变愈奇”即指韩战后的新局面，这是他当初所意想不到的历史发展。“长安棋局未终”一语尤可玩味，这显然和他在1948年“消得收枰败局棋”的判断大有出入了。

在讨论郑成功据台湾的问题时，他有一段话说得十分露骨：

郑氏父子之兴起，非仅由武力，而经济方面，即当时中国与外洋通商贸易之关系有以致之。明南都倾覆，延平一系犹能继续朱氏之残余，几达四十年之久，绝非偶然。自飞黄大木父子之后，闽海东南之地，至今三百余年，虽累经人事之迁易，然实以一隅系全国之轻重。治史之君子，溯源追始，究世变之所由，不可不于此点注意及之也。（中册，727页）

这里所说的当然不仅是历史的台湾，因为他明言“闽海东南之地，至今……实以一隅系全国之轻重”。而且由于这一隅之地已成为国际经济系统中的一环，问题就变得更为复杂了。

尤其值得注意的是陈先生论钱、柳两人当时对台湾政权的态度有冷热之不同。其言曰：

牧斋以为延平既以台湾为根据地，则更无恢复中原之希望，所以辛丑逼除，遂自白茆港移居城内旧宅也。然河东君仍留居芙蓉庄，直至牧斋将死前始入城者，殆以为明室复兴尚有希望，海上交通犹有可能。较之牧斋之心灰意冷，大有区别。钱柳二人之性格不同，即此一端，足以窥见矣。……（牧斋）有“逢人每道君休矣，顾影还呼汝谓何”一联，意谓时人尽知牧斋以为明室复兴，实已绝望，而河东君尚不如是之颓唐。……斯乃投笔一集之总结，愈觉可哀也。（下册，1183页）

其实柳如是留居芙蓉庄是否有政治含义，殊难证实。陈先生下一“殆”字，即见其为推测之词。但是我们把这一段话和1949年陈氏夫妇因去留问题发生

严重争执的往事加以对照，则颇觉古典与今事之间若合符节。陈先生已"心灰意冷"，所以不想再浮海，而陈夫人则"尚不如是之颓唐"，所以当时仍坚持要去台湾。这是我们了解《柳如是别传》的弦外之音的关键所在。（陈先生又说："河东君及牧斋之性格，一诙谐勇敢，一迟疑怯懦。"[下册，865 页。]疑亦别有所指，而"迟疑"两字尤值得玩味。）掌握了这一关键，我们才能更深一层地了解陈先生晚年著书何以只颂"红妆"，又何以特别对柳如是如此低头膜拜，甚至把他毕生的论文都结集在"金明"与"寒柳"的名称之下了。说得更明白一点，他是借柳如是来赞礼陈夫人啊！

但是陈先生始终与现实政治无直接关系，他毕生所关切的只是他反复强调的"独立之精神"和"自由之思想"。他不能长期忍受"闭口休谈作哑羊"的生活。所以晚年最使他低回不能自已的乃是从前与友人自由商讨学术的一段旧生活。他之所以特有感于河东君《金明池　咏寒柳》一词，其故实在于是。《咏寒柳》全篇都表现出对旧时交游的忆念与感伤，但其中最能触动陈先生的情绪者则是"春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许"一段话。他是这样解释这几句词的：

> 昔时读河东君此词下阕"春日酿成秋日雨，念畴昔风流，暗伤如许"诸句，深赏其语意之新，情感之挚。……近……始恍然悟河东君之意，乃谓当昔年与几社胜流交好之时，陈宋李诸人为己身所作春闺风雨之艳词，遂成今日飘零秋柳之预兆。故"暗伤如许"也。……"酿成"者，事理所必致之意。实悲剧中主人翁结局之原则。古代希腊亚力斯多德论悲剧，近年海宁王国维论《红楼梦》，皆略同此旨。（上册，340 页）

以前他读《再生缘》弹词时，最受感动的是其中"岂是蚤为今日谶"一语，意谓中国之"地变天荒"早有先兆。现在他解《咏寒柳》词中"酿成"两字，着眼点依然在此。在他看来，他个人的结局固是一悲剧，而中国之终于沦为"举国皆沉醉"（其实更正确地说，是"举国皆狂"）更是人间一最大的悲剧。陈先生在研究明清这一段旧痛之际，他自己所亲历的兴亡新痛时时袭上心头、流于笔底，那是毫无可疑的。但陈先生治史的目的在于"通古今之变"，并"在历史上寻求历史的教训"，他绝不是用过去来影射现在。不过我们可以总结地

说，凡是他感慨最深之处大概都是古典今事适相通贯的所在，也是历史最能够提供教训的地方。明清的兴亡和当代的兴亡在许多方面不能相提并论，这一点陈先生当然是完全了解的。但是一个政权或社会秩序的全面崩溃，终不能出乎客观因素与主观因素两大范围，也就是中国传统史学上所谓"天"与"人"的问题。在这一方面，古今的兴亡则未尝不能比观。陈先生论明亡有云：

> 呜呼！建州入关，明之忠臣烈士，杀身殉国者多矣。甚至北里名媛，南曲才娃，亦有心悬海外之云（原注：指延平王），目断月中之树（原注：指永历帝），预闻复楚亡秦之事者。然终无救于明室之覆灭，岂天意之难回，抑人谋之不臧耶？君子曰，非天也，人也！（下册，1119～1120页）

"非天也，人也！"这一断语令人读来有笔力千钧之感。其言似远而其指实近，由此可见陈先生绝不是一个历史决定论者。

最后，让我引用《柳如是别传》的《稿竟说偈》来结束这篇文字。今本《别传》之末作者合掌说偈曰：

> 刺刺不休，沾沾自喜。忽庄忽谐，亦文亦史。述事言情，悯生悲死。繁琐冗长，见笑君子。失明膑足，尚未聋哑。得成此书，乃天所假。卧榻沉思，然脂暝写。痛哭古人，留赠来者。

此偈最可注意者是"述事言情，悯生悲死"两语。作者等于明白地告诉我们，《柳如是别传》在情感的层面上不但兼有古今，而且毋宁是"厚今薄古"的。不用说，他"悯"三百年后的生者必然多于"悲"三百年前的死者，"悲死"其实只是"悯生"的延长。

但是《稿竟说偈》还有一本，是陈夫人手抄而保存在《陈寅恪先生编年事辑》中的。其文如下：

> 奇女气销，三百载下。孰发幽光，陈最良也。嗟陈教授，越教越哑。

> 丽香闹学，皋比决舍。无事转忙，然脂暝写。成卌万言，如瓶水泻。怒骂嬉笑，亦俚亦雅。非旧非新，童牛角马。刻意伤春，贮泪盈把。痛哭古人，留赠来者。（163～164 页）

这篇偈语颇透露出陈先生晚年遭遇的一些真相，《牡丹亭》中的陈教授，禁不起丽香闹学，失去了说话的自由，只有把满腔幽愤都寄托在文字之中。然而这种情感当时是不许流露的。“刻意伤春，贮泪盈把”，他也失去了公开痛哭的自由。他在 1958 年康南海百岁生日献词中写道：“玉溪满贮伤春泪，不肯明流且暗吞。”对陈寅恪先生晚年心境的刻画再也找不到比这两句诗更恰当的了。

1982 年 12 月 28 日于美国康州之橘乡，上距陈先生逝世已十有三年矣



陈寅恪《论再生缘》书后

近偶自友人处借得海外油印本陈寅恪先生《论再生缘》一书，据所附“校勘表”知原书亦为油印，固未尝正式出版也。此书流传情况至为不明，书成年月，遂亦无明确之记载，然稍考书中所附载之诗及按语，则知此书实作于1953及1954年之间，兹请先证明成书年代。

陈先生于《蒙自南湖作》诗中注云：作者……加按：“十六年前作此诗……”是知书成之际上距陈先生在蒙自时已逾十六年。陈先生原执教清华大学，其南迁时间与北大同，据钱穆先生《国史大纲》之《书成自记》云：“二十六年秋……学校南迁……取道香港，转长沙，至南岳。又随校迁滇，路出广西，借道越南，至昆明。文学院暂设蒙自……则二十七年之四月也。……秋后，学校又迁回昆明。”则陈先生此诗必作于二十七年(1938)滞留蒙自之数月间。自二十七年下推十六年为民国四十三年，即西历1954年。又书末附诗两首之序言有云：“癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》……”癸巳为1953年，盖陈先生听读《再生缘》之时也。今按此书考证甚繁，绝非短期内可成之作，陈先生双目失明，材料之搜集与爬梳，处处须有人为之助力，则所需时日必更长。书中有一处记考证之经过云：“寅恪初疑陈端生之夫范某为乾隆时因收藏《顾亭林集》获罪，议遣戍而被赦免之范起凤。

后又疑为乾隆间才女陈云贞之夫，以罪遣戍伊梨之范秋唐。搜索研讨，终知非是。然以此耗去日力不少，甚可叹，亦可笑也。”可见此书非仓卒可成。今姑推定此书之写作始于1935年秋，而成于1954年，虽不中当亦不甚远也。英时之所以如此断断于年代之考定者，固不仅出于对先生考证学之倾慕之忱而故为东施之效颦，而实亦由于成书年代之确定足以反映陈先生撰述之动机及其时代之背景，关系陈先生近数年来身陷大陆之思想状况者，至大且巨。陈先生云：“寅恪读《再生缘》，自谓颇能识作者之用心，非泛引杜句，以虚词赞美也。”今英时草此文亦犹先生之意也！

今按陈先生此书之作盖具两重意义，其一为借考证《再生缘》作者陈端生之身世以寓自伤之意，故一则曰：“偶听读《再生缘》，深感陈端生之身世，因草此文。”再则曰：“江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也。作《吊马守真文》，以寓自伤之意……”其二则为借《论再生缘》之书而感慨世变，以抒发其对当前政治之厌恨之情，此层则为本文后节所欲三致其意而暂时不能不搁置者也。兹请先申论其感怀身世一点。

陈先生自抗战初期即患目疾，而当时医药条件不佳，一误再误，终至双目失明。以先生之“绝世才华”及其史学造诣之深，又值最能著述之年（病目时大约才过五十），而遽失双目，其内心之痛苦殆不可以言喻。此种病苦积之既久，自不能不一求倾吐，而《再生缘》作者陈端生之遭遇颇有可以与陈先生相通者，此《论再生缘》一书之所以作也。故《序文》中有云：

> 衰年病目，废书不观，唯听读小说消日，偶至《再生缘》一书，深有感于其作者之身世，遂稍稍考证其本末，草成此文。承平豢养，无所用心，忖文章之得失，兴窈窕之哀思，聊作无益之事，以遣有涯之生云尔。

夫陈端生为乾隆时写弹词之才女，而陈先生则当代隋唐史之权威，前者中年殂殁（陈端生卒时约四十余），后者寿逾从心；前者生当清代太平鼎盛之日，而后者则遭逢近世离乱之秋，二人身世之不相侔者亦已多矣！今并而论之，果有说耶？英时细绎《论再生缘》一书，知陈先生之所以“深感”于端生者盖有数事焉：

其一则同为“禅机蚤悟，俗累终牵”，致所欲著述者终不能成。此点但引

陈先生原文一节即可以明之：

> 呜呼！端生于乾隆三十五年辍写《再生缘》时，年仅二十岁耳。以端生之才思敏捷，当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍。虽后来勉强续成一卷，而卒非全璧，遗憾无穷。至若"禅机蚤悟"，俗累终牵，以致暮齿无成，如寅恪今日者，更何足道哉！更何足道哉！

此节所以叹息于端生者，句句皆自伤之辞，文显义明，固不待详说。然其间犹有可得而深析微辨者。吾人平昔读陈先生之专著，如《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》以及近年出版之《元白诗笺证稿》，颇怪其自谦太过，止于称其著述为"稿"；自今视之，则陈先生之自谦，盖有由焉！推先生之意，殆欲于晚年融会其毕生治隋唐史之所得，写成巨构以勒为定本。以先生之才识，"当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍"。至于"虽后来勉强续成一卷，而卒非全璧，遗憾无穷"者，则自况病目后之著述如《元白诗笺证稿》及在大陆出版之《历史研究》中所发表之数篇论文也。窃又疑"俗累终牵"之语固不仅指病目之事，而尤在暗示撰述环境之不自由，《元白诗》等稿之续成已颇为勉强。此说虽似太凿，但若与后文比观，则不得不谓之信而有征矣！

其二感于端生之"绝世才华偏薄命"，遂不能自抑其哀思。夫端生之夫以累谪戍，及遇赦归，未至家而端生已卒，此诚可谓之薄命。至若陈先生则少时以世家子弟游学四方，归国后执教清华大学，名满天下。虽五十以后双目失明，而学术界固犹拱之若连城之璧。抑更有进者，吾国名史家而目盲者在前有左丘明，在后有钱大昕；辛楣病目已在衰暮，固似视陈先生为差幸；而"左丘失明，厥有国语"，其遭遇较之先生固更有令人同情者在也。今以先生拟之于端生之薄命，得毋不伦之甚邪？虽然，此固先生之所以自许者，陈先生自述其读《再生缘》之别感中有云：

> 有清一代，乾隆朝最称承平之世。然陈端生以绝代才华之女子，竟憔悴忧伤而死，身名湮没，百余年后，其事迹几不可考见。江都汪中者，

有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也，作《吊马守真》文，以寓自伤之意，谓"荣期二乐，幸而为男"（见《述学别录》）。今观端生之遭遇，容甫之言其在当日，信有征矣。然寅恪所感者，则为端生于《再生缘》第一七卷第六五回中"岂是蚕为今日谶"一语。二十余年前，"九一八"变起，寅恪时寓燕郊清华园，曾和陶然亭壁间清光绪时女子所题咏丁香花绝句云：

故国遥山入梦青，江关客感到江亭。不须更写丁香句，转怕流莺隔世听。钟阜陡闻蒋骨青，也无人对泣新亭。南朝旧史皆平话，说与赵家庄里听。

诗成数年后，果有卢沟桥之变。流转西南，致丧两目。

又于"北归端恐待来生"下自注云："寅恪案，十六年前作此诗，句中竟有端生之名'岂是蚕为今日谶'耶！噫！"复云："自是求医万里，乞食多门，务观赵庄之语，意'蚕为今日谶'矣！"观乎此，则陈先生之所以吊端生之薄命者，亦正所以伤自身之飘零也。其自比于端生，犹别有一旁证焉！陈先生于解释才女戴佩荃题端生织素图次韵诗"颇耐西南渐有声"之句后，进而曰："然寅恪于此尚不满足，姑作一大胆而荒谬之假设，读者姑妄听之可乎？"此所谓"大胆而荒谬之假设"者，据陈先生云："颇疑端生亦曾随父往云南，佩荃诗所谓'西南渐有声'者，即指是言……"实则端生夫谪不归，深闺独怨，当其父赴云南临安府同知之任时，携之同往，借以稍减其别凤离鸾之感，此亦情理所可有者，未见其如何特别"大胆而荒谬"之处也。陈先生于此郑重言之，殆毋因处处以自身之遭遇与端生相比拟，突发现此一特殊相同之点，而不敢自信，遂作是语耶？故后文论《再生缘》中"白芍送腊"、"红梅迎春"等句，疑与云南气候未能相符时，复下一转语曰："但寅恪曾游云南，见旧历腊尽春回之际，（百花齐放）（英时按：此括号系原有，殊为奇特，然亦无以解之也。姑志之以存疑），颇呈奇观。或者端生之语实与云南临安之节物相符应，亦未可知也。"

其三则感于端生之生不逢辰，故前引文中已有"容甫之言其在当日，信有征矣"之语，意谓端生以才女而生当"女子无才便是德"之时代中，无怪其遭逢坎坷，抱恨以终也。陈先生于论及《再生缘》之思想时云："端生此等自

由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！”陈先生之所以于端生之不能见容于当世，一再致其叹息者，实以彼自身今日之处境殊有类乎才女之在往昔。故文末有云：“又所至感者，则衰病流离，撰文授学，身虽同于赵庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女。荣启期之乐未解其何乐，汪容甫之幸亦不知其何幸也。”合而观之，其意不亦显然欤？

昔王国维先生自沉之后，陈先生尝撰有挽词一篇，其序言中论王先生之死因有云：当一文化变迁之时，凡为此文化之人必感痛苦，其承受此文化之量愈闳，则所感之痛苦亦必愈深。今按陈先生本人亦正是深为中国旧文化所化之人。当王观堂先生死时，彼已有“神州祸乱何时歇，今日吾曹皆苟活”之感触，则在今日其内心之痛苦，更不言可知矣！《元白诗笺证稿》中有一段极沉痛之文字，而颇易为读者所忽略，兹迻录于下，以供参证焉：

> 纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新社会风习与旧社会风习并存杂用，各是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然，值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者常感受痛苦，终于消灭而后已。其不肖者巧者则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也？由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗以应付此环境而已。（78 页）

吾不知今日中国大陆士大夫阶级中由于“善应付此环境”而致“富贵荣显，身泰名遂”之徒如冯友兰者读此等文字后作若何之感想，吾读此文则似觉眼前有一贤而拙之士大夫阶级之人如陈寅恪先生者由于不胜其历史文化之重负及因之而生之痛苦感，而渐有趋于消逝之象。抑又有进者，今日大陆贤而拙之士大夫“恐止陈先生一人或极少数人而已”（借用陈先生论端生语）！而此一人或少数人又必四顾茫茫，虽欲求一知己而不可得焉。于何征之？曰：此可由陈先生论端生之妹长生之语知之也。陈先生之言曰：

观其于织素图感伤惓恋，不忘怀端生者如此，可谓非以势利居心，言行相符者矣！呜呼！常人在忧患颠沛之中，往往四海无依，六亲不认，而绘影阁主人于茫茫天壤间，得此一妹，亦可稍慰欤？

呜呼！何其言之哀，使人不忍卒读，以至于如是之深且切耶？虽然，此已不仅为自伤，而实别有触于世变，即本文之所欲深论者也。陈先生论庾子山与汪彦章文词之美尝云：

庾汪两文词藻固甚优美，其不可及之处，实在家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻……

英时按：吾人若取陈先生论庾汪之文者以论陈先生此书，亦殊无不合之处。习读陈先生之学术著作者，当深知先生行文向极简洁，不事枝蔓。独《论再生缘》一书之体裁与以往之撰述迥异其趣：其中不仅随处流露家国兴亡之感慨如前文所已备举者，且起首结尾皆以此类感慨为始终。先生治史颇究心于文体，而往往有精美之论，则此书之别成一格必有深心存乎其间，可不待论矣！或者有人焉，以吾说为不足信，而视陈先生之感慨不过抒其一己之哀思。然试以先生所谓"家国兴亡哀痛之情感于一篇之中，能融化贯彻"之旨衡之，当知其必不然也。若进而一察下文所引诗文，则《论再生缘》一书实以写"兴亡遗恨"为主旨，个人之感怀身世，犹其次焉者耳！兹先迻录其1954年春所作《甲午岭南春暮忆燕京崇效寺牡丹及青松红杏卷子有作》七绝二首于下：

回首燕都掌故花，花开花落隔天涯。天涯不是无归意，争奈归期抵死赊。（原注：改宋人词语。）

红杏青松画已陈，兴亡遗恨尚如新。山河又送春归去，肠断看花旧日人。

是知此书之写"兴亡遗恨"，作者固已点出之矣！而尤足以显出陈先生对高

度政治化之下学术文化状态之反应者，则为书中论思想自由之文：

> 吾国昔日善属文者，常思用古文之法，作骈俪之文。但此种理想能具体实行者，端系乎其人之思想灵活，不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘，其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。……故此等之文，必思想自由灵活之人始得为之。非通常工于骈四俪六，而思想不离于方罫之间者，便能操笔成篇也。今观陈端生《再生缘》第一七卷中自序之文，与《再生缘》续者梁楚生第二十卷中自述之文，两者之高下优劣立见。其所以至此者，鄙意以为楚生之记诵广博，虽或胜于端生，而端生之思想自由，则远过于楚生。撰述长篇之排律骈体，内容繁复，如弹词之体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见矣。……故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。

此节痛斥高度政治化之钳制思想、窒息文学之愚昧，诚可谓情见乎词。夫吾国文学之价值问题，以非属本篇范围，兹不置论。然就吾国文学之发展环境言，则虽在上为残暴之君亦未尝对文学有何控制驾驭之事，此事实之昭然而无可曲解者。故吾人实可谓中国文学自三百篇以降皆在思想自由之气氛中成长者也。有清一代最以文字狱著称。而乾隆一朝尤为酷烈。然试一察当时之文学作品，如南方弹词之《天雨花》与北方说部之《红楼梦》，当时称之为"南花北梦"者，均为吾国文学史上不朽之杰构。而陈先生所击节称赏之《再生缘》弹词亦成于乾隆之世，可知文化统治之铁腕犹未尝及于文学也。故陈先生所谓"无自由之思想，则无优美之文学"，固国人所习知之真理。信如是，则陈先生斥之为"愚不可及"之"世人"者，舍今日大陆之情形而外，更复何所指乎？又至可注意者，陈先生此书之撰述，依吾人上文之推定，在1953与1954年之间。此一期间亦正值国内大举清算"资产阶级文学观"之前夕。俞平伯之《红楼梦研究》最初受攻击之时间为1954年之9月，次年五月复有清算胡风之事。（英时按：胡风向中共提出报告，抗议对文学之钳制则早在1954年之7月，此亦至可注意之点也。）今陈先生之书是否迟至1954年9月

尚未杀青，殊无可考。以情理度之或当稍前。（英时按：陈先生书中已引及甲午春暮之诗，则此书之成最早亦当在 1954 年夏季也。）唯攻击“新红学”之公开化虽在九月，然其事之酝酿必已早始于数月之前。陈先生在此“山雨欲来”之际，精神上亦必感受极深之苦闷，故于写此书时遂不觉处处流露其对思想不自由之厌恶之情，而婉转不能自已。总之，陈先生此节文字实有为之作而非泛论之辞，则可以不待烦言而决者也。

虽然，陈先生固熟读史乘之人，思想之压制，文学之摧残，纵可奏效于一时，亦绝不能行之于久远。此所以书中论及端生祖父陈句山及其《紫竹山房诗文集》之消沉隐晦，为至可玩味之文也。兹不避繁长而节录于下：

> 句山虽主以诗教女子，然深鄙弹词之体。此老迂腐之见囿于时代，可不深论。所可笑者，端生乘其回杭州之际，暗中偷撰《再生缘》弹词。逮句山反京时，端生已挟其稿往登州以去。此老不久病没，遂终身不获见此奇书矣。即使此老三数年后，犹复健在，孙女辈日侍其侧者，而端生亦必不敢使其祖得知其有撰著村姑野媪所惑溺之弹词之事也。不意人事终变，“天道能还”（原注：《再生缘》第一七卷第六五回首节云：“问天天道可能还。”），《紫竹山房诗文集》若存若亡，仅束置图书馆之高阁，博雅之目录学者，或略知其名，而《再生缘》一书，百余年来吟诵于闺帏绣闼之间，演唱于书摊舞台之上。近岁以来虽稍衰歇，不如前此之流行，然若一取较其祖之诗文，显著隐晦，实有天渊之别，斯岂句山当日作才女说痛斥弹词之时所能料及者哉！

此番议论，质言之，即少陵所谓“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”之意是已，吾人若取此段文字与作者执笔时之思想背景，如上文所已指陈者，会合而观之，则不唯更能得作者意旨之所归，抑且可以想见此一老史学家之信念之坚为何如也！

抑更有可悲者，近十年来，吾国旧有之艺术，其稍幸者，则或亡其实而犹存其名，其不幸者，则已被视为封建之余孽，而形迹并灭之矣！如弹词者即属于不幸之一类也。故陈先生撰此书时已于弹词之“衰歇”深致其慨叹。然此一源远流长之艺术之衰歇，固非先生所忍见者，先生之言曰：

今寅恪殊不自量，奋其谫薄，特草此文，欲使《再生缘》再生，句山老人泉底有知，以为然耶？抑不以为然耶？

夫《再生缘》为吾国旧文化之产物，其中所表达之思想，如女扮男装、中状元之类，即在昔日士大夫观之，已不免于陈腐庸俗之讥，更何论乎今日耶？此类作品若欲流行不衰，其先决之条件厥为产生此种作品之文化环境不变，或即有所改易亦未至根本动摇此文化基础之境。否则即使无外施之强力，恐亦不能逃于物竞天择之命运也。陈先生毕生寝馈史籍，宁不解此？处今日大陆之境遇，陈先生又岂真能自信其可凭一纸之力使《再生缘》再生欤？此实情理之绝不可通者。今英时不辞讥骂，欲为陈先生强作解人。颇疑陈先生欲使之再生者不徒为《再生缘》之本身，其意得毋尤在于使《再生缘》得以产生及保存之中国文化耶？否则皮之不存，毛将焉附？而陈先生又何独厚于一《再生缘》哉！果如是，则陈先生一人之所向往者亦即吾辈今日流亡海外之士及天下苍生所日夜焚香祈祷之事也。虽然，吾实不能无疑而更不能无忧。以如此之人心，如此之世局，欲挽汉家十世之厄，吾诚不知何术以致之，此陈先生所以寄望于“人事终变，天道好还”，其志为可悲而其情尤为可悯也。昔宋时女真人汴，悉掳宋室君主后妃宗室以北去，而汪彦章代废后告天下手书，有“虽举族有北辕之衅，而敷天同左袒之心”之句，陈先生引之，以为是赵宋四六之文之冠。情在言中，意出弦外，诚先生所谓“古典今事，比拟适切”者也。而吾人唯一可引以自慰者，岂亦在斯乎？岂亦在斯乎？

吾既写吾读寅恪先生《论再生缘》之感想竟，兹再录先生附载于书后之七律数首于下，并略加解说焉：

蒙自南湖作

景物居然似旧京，荷花海子忆升平。桥头鬓影还明灭，楼外笙歌杂醉酲。南渡自应思往事，北归端恐待来生。黄河难塞黄金尽，日暮人间几万程。

昆明翠湖书所见

照影桥边驻小车，新妆依约想京华。短围貂褶称腰细，密卷螺云映

颓斜。赤县尘昏人换世,翠湖春好燕移家。昆明残劫灰飞尽,聊与胡僧话落花。

咏成都华西坝

浅草方场广陌通,小渠高柳思无穷。雷车乍过浮香雾,电笑微闻送远风。酒醉不妨胡舞乱,花羞翻讶汉妆红。谁知万国同欢地,却在山河破碎中。

乙酉冬夜卧病英伦医院,听人读熊式一君著英文小说名"天桥"者,中述光绪戊戌李提摩太上书事。忆壬寅春随先兄师曾等东游日本,遇李教士于上海。教士作华语曰:"君等世家子弟,能东游,甚善。"故诗中及之,非敢以乌衣故事自况也。

沉沉夜漏绝尘哗,听读佉卢百感加。故国华胥犹记梦,旧时王谢早无家。文章瀛海娱衰病,消息神州竟鼓笳。万里乾坤迷去住,词人终古泣天涯。

丙戌春以治目疾无效,将离伦敦返国,暂居江宁,感赋。

金粉南朝是旧游,徐妃半面足风流。苍天已死三千岁,青骨成神二十秋。去国欲枯双目泪,浮家虚说五湖舟。英伦灯火高楼夜,伤别伤春更白头。

癸巳秋夜,听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》第一七卷第六五回中"惟是此书知者久,浙江一省遍相传。髫年戏笔殊堪笑,反胜那,沦落文章不值钱"之语及陈文述《西泠闺咏》第一五卷绘影阁咏家□□诗"从古才人易沦谪,悔教夫婿觅封侯"之句,感赋二律。

地变天荒总未知,独听凤纸写相思。高楼秋夜灯前泪,异代春闺梦里词。绝世才华偏命薄,戍边离恨更归迟。文章我自甘沦落,不觅封侯但觅诗。

一卷悲吟墨尚新,当时恩怨久成尘。上清自昔伤沦谪,下里何人喻苦辛。彤管声名终寂寂,青丘金鼓又振振。(原注:《再生缘》叙朝鲜战

争。)论诗我亦弹词体(原注:寅恪昔年撰《王观堂先生挽词》,述清代光宣以来事,论者比之于七字唱也),怅望千秋泪湿巾。

英时按:陈先生以上七律七首,起自民国二十七年,即西历 1938 年,迄于癸巳,即西历 1953 年,在时间上恰包括自抗战发生至中共兴起一段时间。若就此一段历史之发展阶段言,则前三首写抗战时之景象,中二首书国共内战时羁旅国外之感慨,最后二首盖透露近数年身居大陆之心境也。七首之诗,安排如此,此正陈先生所谓"家国兴亡哀痛之情感,于一篇之中,能融化贯彻"者,亦《桃花扇》"离合之情,兴亡之感,融洽一处,细细归结,最散最整,最幻最实,最曲迂,最直截"之感也。故此七首之诗者,分而读之则诗,合而观之直是当代之史耳!至于词意之缠绵悱恻,低回不尽,读者自能知之,不待更添蛇足矣!又陈先生屡引端生"蚕为今日谶"之语,以证其"赵庄负鼓"之言不幸而验,骤视之,则似书中所附诸诗果皆所以寄一己之感慨者。然细按以上七首诗中之文义,几无一句不寓伤时之意。是知"蚕为今日谶"者,盖谓此一"地变天荒"之结局已早在预料之中;观夫蒙自、昆明、成都三首,则作者之意固已显然可见。感怀身世即所以凭吊兴亡,斯又其证也!

本文撰于 1958 年



后世相知或有缘

——从《陈寅恪的最后二十年》谈起

最近三四年来，中国大陆上忽然掀起了一股“陈寅恪热”。《吴宓与陈寅恪》(吴学昭著，1992)和《陈寅恪诗集》(陈流求、陈美延合编，1993)都是北京清华大学出版社印行的。这两部书提供了不少新的资料。大陆学术界近来常有大、小规模的讨论会，探究陈寅恪的文化观念和史学成就。报纸杂志有关陈寅恪的文章更是不计其数。通过对陈寅恪的研究，大陆学者似乎在认真地重新考虑中国传统文化在现代世界的定位问题，其意义是深远而重大的。

在这股“陈寅恪热”的新潮流下，最近又出现了一部引起各方注目而且颇为敏感的新书：陆键东著《陈寅恪的最后二十年》(北京，三联书店，1995)。这本书的作者利用各地档案和实地调查访问，将陈寅恪最后二十年的具体生活经验和盘托出。大陆学者已一再集会讨论了这本书，新华社且发电讯报道，足见它深深触动了学术思想界的心灵。“陈寅恪的最后二十年”这个论题是我在十多年前引发的。此书对这件事也从大陆内部的视野上给予了分析和评论。作为“始作俑者”，我自觉有责任对这本书给予一个严肃的回应。但本文不仅谈这部新著，而且涉及其他问题和新发现的陈诗的若干阐释。希望读者指教。

从我个人的立场说，我当然十分欢迎陆先生这部新著，因为它为我的《陈寅恪晚年诗文释证》提供了最可靠的历史根据。十年前从官方的观点质难《释证》的人都说他们“访问”了与陈寅恪有关的人物，深知他的生活状况；根据他们所获得的“事实”，我的《释证》是站不住的。我对自己的看法虽未因此而动摇，但是我完全不能对质难者所列举的“事实”进行任何讨论。因为我没有“访问”、“调查”的机会，在这一方面自然也就没有发言的权利。陆键东先生的最大贡献便是做了我十分想做但完全不可能做的事。更重要的是，他的实地调查是以从北京、广东省到中山大学的现存档案为主要对象，有关当事人的访问记录则处于次要的辅助地位。这样获得的史料是人人可以重新检证的客观存在。这是史学上所谓“史事重构”的唯一途径，古今中外都是如此。所以《陈寅恪的最后二十年》出版以后，我便用不着再说任何话为我的《释证》作申辩了。

陆键东先生对我的《释证》也给了最大限度的承认。他说：

> 1963年陈寅恪曾作《感赋一律》，内有句云“后世相知或有缘”。客观地说，余英时或许可算陈寅恪“后世相知”者。……1958年余氏28岁时，在阅读了陈寅恪《论再生缘》后即发表《陈寅恪先生论再生缘书后》一文，这是海外第一篇评论《论再生缘》的文章。二十多年后余英时再续前缘，写下十多万字的研究心得。剔除其浓烈的政治倾向，余英时对陈寅恪生平学术的理解大致不差。（501页）

作者在书中虽然没有引征一句我对于陈氏诗文的解释，但是我完全了解他的困难。上引的一段话他实在已说到极边尽限了。（至于“政治倾向”云云，则不值一驳，读者可参看本书《书成自述》一文。）

我愿意借这个机会澄清一下大陆读者对于我的《诗文释证》的一种可能发生的误解。这部书的原本在大陆是见不到的，读者可能读到的是冯衣北《陈寅恪晚年诗文及其他》（广州，花城出版社，1986）中附录所收各文，但仍非全豹。冯书对我的批判共44页，以大号字排版，而我的文字五篇共167页，则以小号字排印为“附录”。陆键东先生告诉我们：

在胡乔木的指示下，广东省委有关方面开始布置写论战文章。此重任落在60年代毕业于中山大学中文系的一位写手身上。反驳文章先后在1984、1985年的香港《明报月刊》登出。（原注：署名“冯衣北”。362～363页）

胡乔木组织文章反驳我的事，我当时便听说了。所以我说“冯衣北”的代号大概取义于“凭依北京”。但是如果不是陆键东先生调查得这样一清二楚，我无论怎么说也都是“空口无凭”。我对于“冯衣北”毫无芥蒂之心。但是由于“冯衣北”凭依着胡乔木的意思和我“论战”的事在大陆学术界内部已广为流传，没有读过我原书或仅仅读了“冯衣北”的书的人难免不发生一种错觉，以为我的《释证》在政治上偏袒国民党。但是我相信读完我的全书而不存成见的人一定会消除这种疑虑。我愿意用我和周一良先生的一段交往对此作一说明。周先生当年是大家公认可以传陈寅恪先生之学的后起健者。我和周先生唯一的一次接触是在1989年5月，他应邀来普林斯顿大学作学术报告。在我们未见面之前，他对我的《释证》曾抱着一种存疑的态度，但在读了《释证》全本之后，他的看法基本上改变了。1993年他在《从陈寅恪诗集看陈寅恪先生》（《读书》，1993年9月号）中说：

陈先生看清了国民党的腐败，所以坚决不去台湾；对中国共产党不了解，持观望态度，所以留在广州。余英时先生最初的文章中说陈先生开始就打算离开大陆，那是片面的议论，蒋辑《编年事辑》可为证明，余先生自己后来也放弃此说。（英时按：这是误解，我并无此说。）1989年5月我重访普林斯顿大学，承余先生以最后结集成书的《陈寅恪晚年诗文释证》见赠。我读后觉得虽个别地方或许失于求之过深，近乎穿凿，但就总体说来，这部《释证》是触及陈先生心事的，是研究晚年陈寅恪的人不可不读的。（135页）

文中所谓“触及陈先生心事”，周先生在大陆也许不便公开写出，其实今天也没有多大的忌讳可言。所以下面我要引一段周先生在1989年5月30日给我的一封信，作为补充：

> 寅老《诗文释证》此次读后，始较全面了解阁下观点。一良自来认为，寅老于国共双方各打五十板，三十年代即称“非驴非马”之国。大陆解放前夕，显无去台之意，一不愿跟国民党走，二亦畏动乱、畏颠沛流离也。其留大陆之非“政治遗民”而是“文化遗民”，一良亦夙持此见，寅老与王观堂有一脉相通之处，固极明显。此次读大作后，深感对于寅老留大陆后后悔未泛海去台之分析论证，颇为精辟。此点实寅老思想（如吴雨僧所认识）发展之自然结果，不必为寅老讳也。一良曩读寅老晚年著作，有两疑问：一、考据著述中何以一再羼入表达自己思想感情之词语以及诗句？二、晚年不总结魏晋隋唐史研究成果，可以驾轻就熟，水到渠成，而费惊人之毅力追求钱、柳事，用意究何所在？今读大著，久蓄之疑得以冰释，不禁称快！大作实可作读《柳如是别传》之导读指南也。尊著谓寅老诗文遣词用字皆有深意，完全正确。如《论魏书司马睿传》一文开端，曾略叙昔年与一良讨论情况，颇富感情。一良当时在美读到，甚受感动。而蒋编全集所收此文，乃删去此段文字。此无它，寅老目一良为“曲学阿世”（赠蒋序中语），故不愿再存此文也！一良自信颇能理解寅老用心，然亦绝无怨怼之意，绝不因此而改变对寅老之崇敬及感情。史家知人论世，不当如是耶？

我当时读了周先生的长函，心中也十分感动，并不是因为他认可了我的“分析论证”，而是因为他不惜现身说法，以维持“史家知人论世”的公正立场。此即章学诚所谓的“史德”。稍后周先生还把“曲学阿世”的话公开写在他的自传上（见《中国史研究动态》，1990 年第 11 期），这更加深了我对他的尊敬。

我在《释证》中提出一个说法：陈先生 1949 年不肯去台湾，但陈夫人唐筼女士则持相反的意见，以致曾一度只身负气去香港。最后还是朋友们把她勉强劝回广州的。但随着陈先生对生活感受的逐渐深化，他终于后悔当时没有听陈夫人的话，浮海远引。他的《柳如是别传》便贯穿了自己的悔恨和对陈夫人的先见的钦服。我的论证和分析都十分曲折复杂，因此陈夫人的香港之行当时也成了一个聚讼的焦点。但是我建立这一说法完全根据诗文本身的内证，至于陈先生在日常生活中究竟遭遇了什么样的痛苦经验，我则无从知道。现在读了《陈寅恪的最后二十年》，才知道陈寅恪的“生命磨难的

第一折”是在1954年9月启幕的;启幕的人便是中山大学一位“在各种场合随意潇洒地嘲笑陈寅恪”的副校长兼党委书记。(见144～146页)这也恰好是陈寅恪开始研究钱柳因缘的一年。此后一折又一折的磨难也都详载在《最后二十年》中,我当年所无法提供的外在证据终于齐备了。周一良先生早在1989年便断定陈先生“留在大陆,后悔未泛海去台”是他的“思想发展之自然结果”,他真不愧是“颇能理解寅老用心”而且尊重客观证据的历史家。

关于陈夫人的香港之行,《最后二十年》也第一次提出了文献的证据。据1962年《陈序经谈高校工作和知识分子问题》(广东省档案馆馆藏档案),陈序经为了接回陈夫人曾“亲自跑到香港找了一个多月,最后在一个旅馆将唐筼找到,陪着她回到广州”(38～39页)。可见这一次陈氏夫妇关于去留问题的争执是多么严重。我在《释证》中曾以此次的争执为线索解读《柳如是别传》。陈先生1955年《中秋夕赠内》一诗,结语是“终负人间双拜月,高寒千古对悠悠”。我曾为“终负人间双拜月”的含义反复推究,最后终于发现此句出于钱谦益《移居诗集》中“双双拜月”一句词。因此我说,陈先生此句是向陈夫人表示他在“移居”的问题上“背负了陈夫人的意愿”。我自信已得其确解,更无疑滞。只是当时陈夫人去港问题尚待证实,或未必能坚读者之信。今天这个问题已彻底解决了,我必须感谢陆键东先生的辛勤努力。但是陆先生把陈夫人去港的时间定在1950年则似乎晚了一年。陈夫人去港必在1949年10月15日中共进入广州之前,因为我发现了一条有力的新证据。陈垣在1949年11月14日给他的长子陈乐素的信末云:

> 简琴翁(按:简经纶,1888—1950)来信……又云寅恪夫人对时局认识不清,尚疑为大乱将至,亦新闻也。(《陈垣来往书信集》,上海古籍出版社,1990年,705页)

所说的“新闻”即是陈夫人的香港之行,绝无可疑。简经纶是番禺人,其时大概在广州;他的原信可惜未收在《陈垣来往书信集》内,今已无从查考。我推断这是他在10月15日以后写信给陈垣,附带报告了广州的一些近闻。陈夫人去港是学术文化圈子中轰传一时的事件,故简氏也走笔及之。但是这个问题的最后定案还需要有人再检查一次有关档案。

《最后二十年》一书主要是考察与陈先生的“磨难”有关的外在事实，而不太注重陈先生诗文中所表达的内心感受。这是作者自定的界线，无可非议。不过为此自限也必须付出相当的代价。姑引两三例以资说明。原书108页引1955年《余季豫先生挽词两首》之二（亦见《诗集》，97页）。这是新发现的诗篇，值得特别注意。诗云：

当年初复旧山河，道故倾谈屡见过。岂意滔天沈赤县，竟符掘地出苍鹅。东城老父机先烛，南渡残生梦独多。衰泪已因家国尽，人亡学废更如何。

作者说：“诗中含蕴的‘古典’与‘今典’重重叠叠……后人若要通透理解此诗，大概不起陈寅恪于九泉，不易矣。”这话说得过分了。此诗辞旨明晓，只有“东城老父”、“掘地苍鹅”二典。前者作者上文已提及，我在《释证》中也早讲过。所以严格地说，此诗只有“苍鹅”一典需要解释。《晋书·五行志中》：

孝怀帝永嘉元年二月，洛阳东北步广里地陷，有苍白二色鹅出，苍者飞翔冲天，白者止焉。……陈留董养曰：“步广，周之狄泉，盟会地也。白者，金色，国之行也。苍为胡象，其可尽言乎？”是后，刘元海、石勒相继乱华。（中华书局标点本，第三册，864页。此事又见同书卷五《孝怀帝纪》永嘉元年五月条，第一册，117页）

徐陵《东阳双林寺傅大士碑》云：

虽复五胡内淈，苍鹅之兆未萌。

清代吴兆宜《徐孝穆集笺注》卷五注此句即引《晋书·五行志》之文。可知苍鹅句指五胡乱华。陈先生不用“陷地”而用“掘地”也有深意，“掘”字表示这次“胡乱”是中国人自己主动挖出来的，“陷”则是被动的。

原书120页引1953年《答北客》也是新发现的诗（《诗集》，82页）。诗云：

多谢相知筑菟裘，可怜无蟹有监州。柳家既负元和脚，不采蘋花即自由。

此诗一句一典，作者仅指出末句出柳宗元之"欲采蘋花不自由"，是不够的。首句用《左传》，人所习知，以"菟裘"指中古史研究所所长的职位。第二句出苏轼《金门寺中见李西台与二钱唱和四绝句戏用其韵跋之》第二首的末句"但忧无蟹有监州"。初典出自欧阳修《归田录》卷二：

> 国朝……始置诸州通判，既非副贰，又非属官。故尝与知州争权，每云："我是监郡，朝廷使我监汝。"举动为其所制。……往时有钱昆少卿者，家世余杭人也，杭人嗜蟹，昆尝求补外郡，人问其所欲何州，昆曰："但得有螃蟹无通判处则可矣。"至今士人以为口实。（中华书局标点本，1981 年，31 页）

陈先生改用东坡句显然是以自称"监郡"的通判比之可以"制"所长的党委书记。第三句兼采刘禹锡《酬柳柳州家鸡之赠》中之"柳家新样元和脚"与苏轼《柳氏二外甥求笔迹二首》之一"君家自有元和脚"句。"元和脚"者，柳公权书法自成一家，流行元和间，故刘禹锡云然。陈先生 1927 年《寄傅斯年》有句曰："正始遗音真绝响，元和新脚未成军。"（《诗集》，17 页）以"正始遗音"喻旧学，而以"元和新脚"喻当时流行的新学。《答北客》之"柳家既负元和脚"，用法相同，但改指马列主义的新史学。前三句既通解，则末句"不采蘋花即自由"是特意反柳宗元原句而用之，意思是说我不就所长的职位便可以保持我的自由了。此"自由"两字便是他平时一再强调的"自由思想"、"自由意志"，其含义是现代的。我记得当年严复译穆勒《群己权界论》(J. S. Mill, *On Liberty*)，讨论"自由"一词，便引用过柳诗此句。陈先生引柳句也不是偶然的。他的思路之曲折幽深，真令人叹为观止。

最后的一例是陈先生 1957 年给刘铭恕的信。《最后二十年》213 页引原信有云：

> 弟近来仍从事著述，然已捐弃故技，用新方法，新材料，为一游戏试

验。固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公冲虚真人之新说。

陆键东先生论此信特别重视“捐弃故技”、“新方法”、“新材料”等语，未及其他。其实更值得重视的是“亦更非太史公冲虚真人之新说”这句话。试想太史公和冲虚真人都是老古董，怎么忽然变成了“新说”呢？其实陈先生这里用的正是我一再指出的暗码系统。太史公是司“马”迁，冲虚真人是“列”御寇，他其实是说，他研究历史决不用“马列主义”啊！此陈寅恪之所以成其为陈寅恪也。

1996年6月19日于普林斯顿



中国近代思想史上的胡适

——《胡适之先生年谱长编初稿》序

前　言

这部《胡适之先生年谱长编初稿》是胡颂平先生花了整整五年的时间(1966年1月1日至1971年2月23日)编写成功的。初稿完成以后,颂平先生又不断地收集新出现的材料加以补充。例如遗落在大陆的《胡适的日记》曾有一小部分辗转刊布在香港的《大成》杂志上(77期,1980年4月出版),现在也收入《年谱》民国十年和十一年有关各条之内了。可见这部三百多万字的《年谱》是先后经过了十五六年的时间才定稿的。本来丁文江先生主编的《梁任公先生年谱长篇初稿》已算是资料最丰富的一部年谱了,但本书取材的丰富尚超出《梁谱》好几倍,这真可以说是中国年谱史上一项最伟大的工程了。

颂平先生是最有资格编写这部年谱的人。第一,民国十七年谱主出任吴淞中国公学校长的时代,颂平先生恰好是公学的学生,因此他在思想上直接受过谱主的熏陶。他对谱主的认识不仅是情感的,而且也是理智的。第二,他早在民国三十五年就开始为谱主服务,谱主与教育部有关的许多事情都由他代为办理。而尤其重要的是他在谱主最后四年(1958年4月至1962年2月)的生活史上占据了一个特殊的地位:他不但担任了谱主的主要文书工作,是谱主的私人顾问,而且实际上还照顾着谱主的日常生活。因此他有

机会观察谱主最后几年的一切言行。谱主有不少私下谈话现在都保留在这部年谱中了,对于传记而言,这些尤其是最可贵的第一手资料。18世纪英国的包斯威(James Boswell)所著《约翰逊传》(*Life of Samuel Johnson*),便因生动地记录了传主的思想与活动而成为不朽的名著。在中国方面,钱德洪主撰的《王阳明年谱》和段玉裁的《戴东原年谱》也都能在文字材料之外保存了不少谱主的口语。这些口语往往为后世研究谱主思想的人提供了意想不到的重要证据。我以前写《论戴震与章学诚》那部专论便十分得力于段玉裁所记录的戴震的口语。以我所知,在本谱谱主的门生故旧之中再也找不出第二人同时具备了上述的条件。(关于年谱的现代意义,请参看附录二:《年谱学与现代的传记观念》。)

在中国史学传统中,长编是一种史料整理的工作。司马光在正式撰写《资治通鉴》之前,便先有刘恕、刘邠、范祖禹三人编纂了一部《长编》。据说这部《长编》曾装满了两间屋子,足见司马光最后定稿时采择之精和断制之严。但是如果没有《长编》为基础,司马光的史才、史学与史识终究是没有用武之地的。所以章学诚称长编的工作为“比类”,并肯定其价值不在“著述”之下。他说:

> 司马撰《通鉴》,为一家著述矣,二刘范氏之《长编》,其比类也;两家本自相因而不相妨害……但为比类之业者,必知著述之意,而所次比之材,可使著述者出,得所凭借,有以恣其纵横变化;又必知己之比类与著述者各有渊源,而不可以比类之密而笑著述之或有所疏,比类之整齐而笑著述之有所畸轻畸重,则善矣。盖著述譬之韩信用兵,而比类譬之萧何转饷,二者固缺一而不可;而其人之才,固易地而不可为良者也。[1]

适之先生是服膺章氏史学见解的人,所以他在《梁任公先生年谱长编初稿》的序文中一方面希望将来有人根据《长编初稿》写出一部《梁任公年谱定本》或《梁任公传记》来;而另一方面则特别看重这部《长编初稿》“保存了许多没有经过最后删削的原料”。他着重指出:

> 正因为这是一部没有经过删削的《长编初稿》,所以是最可宝贵的

史料，最值得保存，最值得印行。

我觉得适之先生最后这一句话完全可以适用于这部记述他自己生平的《年谱长编初稿》上面。

但是我必须指出，这部《长编》也有一个先天性的缺陷，即在史料的收集方面受到一种无可奈何的客观限制。《梁任公年谱长编》是以任公先生近一万封信札（特别是家信）为基本材料的。适之先生曾指出当时征求梁先生信札的大成功是由于三个原因：第一，梁先生早岁就享大名，信札多被保存；第二，梁先生的文笔可爱、字迹秀逸，值得收藏；第三，当时中国尚未经过大乱，名人的墨迹容易保存。在这三个理由之中，前两个也完全适用于适之先生，但第三个理由对于适之先生而言却不能成立了。适之先生留在中国大陆上的信札经过抗战和后来的动荡大概已销毁得所余无几了。因此以信札材料而言，本谱较之《梁谱》便不免相形逊色。最近大陆内部刊印了适之先生当年未及携出的一批信札和日记。其中信札部分现在已辗转流传到台湾，将为适之先生增添许多重要的传记原料。但可惜本谱已来不及加以充分利用了。

提到适之先生的《日记》，我觉得这也是本谱另一不能让读者完全满意的所在。适之先生有写日记的习惯，几乎很少间断。这批日记至少是与信札有同等重要性的传记材料。然而本书除了《胡适留学日记》和《大成》杂志转载的几条之外，几乎完全没有触及任何未刊的日记材料。但是我深信这绝不是由于颂平先生的疏忽，他必然有其不得已的苦衷。这批未刊日记也许不在台北，也许尚待整理，也许还不到公布的时候。总之，我们可以断言，颂平先生"是不能也，非不为也"。从史学的观点说，我们希望在不久的将来，有人能将适之先生的信札和日记加以系统的搜集和整理，并分别刊布出来，以收与本书相得益彰之效。所以就材料的性质而言，本书与《梁任公年谱》虽同称《长编初稿》，而重点则颇有不同。大体说来，《梁谱》是以谱主的一般活动，尤其是政治活动为主。这是很自然的，因为任公先生不但自始即在政治舞台上扮演着重要的角色，而且一直到死都躲不开政治的纠缠。《年谱》中所收的信札和其他文献大部分也是谈政治问题的。因此读《梁谱》的人都免不了发生一种感想，即谱主的学术思想在全书中所占的比重稍嫌不

足。缪凤林认为《梁谱》"述任公一生思想之变迁"尚不及萧公权《中国政治思想史》中论梁启超的一章。这一批评并不是完全没有道理的。[2]

与《梁谱》相对照,这部《胡谱》的特色便清楚地显现出来了。本书篇幅之所以长达三百万字以上,主要是因为编著者几乎将谱主五十余年中的一切论学论政的文字"都择要摘录,分年编入"(胡适《章实斋年谱自序》)。这显然是师法谱主在《章实斋年谱》中的创例。所以本书事实上可以说是一部谱主著作的编年提要。我深信,读者循诵本书一过便可以对谱主一生学术思想的发展获得一极清晰而深刻的认识。这一特色也正是本书最有价值的地方。

适之先生是20世纪中国学术思想史上的一位中心人物。从1917年因正式提出文学革命的纲领而"暴得大名"[3],到1962年在台北中央研究院的酒会上遽然逝世,他真是经历了"誉满天下,谤亦随之"的一生。在这四十多年中,无论是誉是谤,他始终是学术思想界的一个注意的焦点:在许多思想和学术的领域内——从哲学、史学、文学到政治、宗教、道德、教育等——有人亦步亦趋地追随他,有人引申发挥他的观点和方法,也有人和他从容商榷异同,更有人从各种不同的角度对他施以猛烈的批评,但是几乎没有人可以完全忽视他的存在。这一事实充分地说明了他在中国近代史上所占据的枢纽地位。

适之先生的人格和思想在这部年谱里已有很详细的记录,我不可能再有所增益。我和适之先生从无一面之雅,因此在情感上也产生不了"誉"或"谤"的倾向。而且捧场对于已故的适之先生固然毫无意义,打死老虎则尤其不是值得提倡的风气。适之先生生平强调历史的观点最力,对于任何事情他都要追问它是怎样发生的、又是怎样演变的。我在下面便想试从几个不同的历史角度来说明他何以能在20世纪上半叶的中国扮演那样一种独特的历史角色。但是限于篇幅,我不可能在这里全面地评估适之先生在中国近代学术思想史上的意义和影响。这是必须首先加以声明的。以下的历史分析,我希望尽量做到客观两个字,也就是适之先生所常说的"还他一个本来面目"。因为要"还他一个本来面目",我不但要指出他的正面贡献,而且也不避讳谈到他的限制。在这一方面我当然无法完全避开主观判断的问题。适之先生说得好:

> 整治国故必须……以古文还古文家，以今文还今文家；以程朱还程朱，以陆王还陆王……各还他一个本来面目，然后评判各代各家各人的义理的是非。不还他们的本来面目，则多诬古人。不评判他们的是非，则多误今人，但不先弄明白了他们的本来面目，我们决不配评判他们的是非。[4]

但是我要补充一句，思想史家"评判"古人的"义理是非"，其根据绝不应该是自己所持的另一套"义理"。如果以自己的"义理"来"评判"古人的"义理"，那便真的变成"以一种成见去形容其他的成见"了（金岳霖语，见冯友兰《中国哲学史》审查报告二）。思想史家"评判"的根据只能来自他对思想史本身的了解。主观与客观在这里是统一的。

一、胡适的出现及其思想史的背景

胡适的《文学改良刍议》发表在1917年1月号的《新青年》上，同年9月他开始在北京大学任教。他的《中国哲学史大纲》卷上是在1919年2月出版的，5月初便印行了第二版。同时，他的朋友陈独秀等在1918年12月创办了《每周评论》，他的学生傅斯年、罗家伦等也在1919年1月创办了《新潮》。这两个白话刊物自然是《新青年》的最有力的盟友。以胡适为主将的"新文化运动"便从此全面展开了。

胡适以一个二十六七岁的青年，回国不到两年便一跃而成为新学术、新思想的领导人物，这样"暴得大名"的例子在中国近代史上除了梁启超之外，我们再也找不到第二个了。但是梁启超最初是追随着老师康有为从事变法运动而成名的，这和胡适的全无凭借仍然稍有不同。六十多年来，对胡适不心服的人很多。无论是在中西哲学、史学或文学方面，都不断有人指摘他的这样或那样的缺点。那些出于党派政治动机和诉诸情绪的"反胡"或"批胡"言论可以置之不论。严肃而有理据的批评则是学术发展途程中的正常而健康的现象。自古迄今，恐怕没有一位学者能够在著作中完全不犯错误，也没

有一位思想家的观点和方法能够为同时的人所普遍接受。胡适自然也不是例外。但是其中有些批评却不免给人一种印象，好像胡适之所以招致批评并不完全由于他在学术上有错误或在思想上有偏颇，而主要是受了他“暴得大名”之累，因为这一类的批评者在有意无意之间总流露出阮籍所谓“时无英雄，使竖子成名”的感慨。我对胡适是否名实相符的问题没有讨论的兴趣，因为这是一个典型的见仁见智的问题：反对他的人固然可以找出无数的“证据”来说明他“徒具虚名”，拥护他的也未尝不能找出同样多的“证据”来说明他“名下无虚”。我所感兴趣的则是一个客观的历史问题，即胡适为什么竟能在短短一两年的时间内取得中国学术思想界的领导地位？换句话说，我只是把胡适的“暴得大名”看作一种客观存在的历史现象而提出一些初步的观察。必须说明，我的观察不但是初步的，而且也不可避免地带有片面性。我自己绝不敢说这些观察完全正确，甚至基本上正确；相反的，借用胡适的名词，它们不过是一些“待证的假设”而已。

1917 年的中国学术思想界当然不能说是“时无英雄”。事实上，中国近代思想史上影响最大的几位人物如严复、康有为、章炳麟、梁启超等那时都还健在。其中年龄最大的严复是六十五岁（依照中国算法），年龄最小的梁启超只有四十五岁。但以思想影响而言，他们显然都已进入“功成身退”的阶段，不再活跃在第一线了。我们只要读胡适在 1918 年 1 月所写的《归国杂感》，便不难了解当时中国学术思想界是处于怎样一种低潮的状态。所以我们可以说在胡适归国前后，中国思想界有一段空白而恰好被他填上了。

但是问题并不如此简单。我们必须继续追问，这一段空白究竟属于什么性质呢？为什么是胡适而不是别人填上了这段空白呢？

对于这两个问题，我们都可以有种种不同的解答。例如强调思想反映社会经济变迁的人便往往把这个空白看作是当时中国新兴的资产阶级需要有自己的意识形态，而胡适从资本主义的美国带回来的实验主义便恰好能满足这个阶级的精神要求。但是我在这里无法涉及这种综合性的历史判断，因为无论是建立或驳斥这一类的综合判断都要牵涉到无数复杂而困难的理论问题和方法论的问题。因此，我只打算从严格的思想史的观点来讨论上述的两个问题。让我先提出对于第一个问题的看法。

要了解这个时期的思想空白的性质，我们首先必须确定当时学术思想

界亟待解决的中心问题是什么。我们可以毫不迟疑地说，当时一般中国知识分子所最感困惑的是中学和西学的异同及其相互关系的问题。进入民国之后，中国的政体虽已略具西方的形式，但一切实质的问题依然悬而未决，政治现象反而更见混乱。中国传统的观念向来认定"世运之明晦，人才之盛衰，其表在政，其里在学"（张之洞语，见《劝学篇序》）。所以中学、西学的问题便重新被提到思想界的讨论日程上来了。

晚清中国思想界对这个问题的答案大致可以"中学为体，西学为用"一语为代表，我们通常把这个公式归之于张之洞的发明，其实这是晚清人的共同见解。早在 1861 年冯桂芬所写的《采西学议》一文（见《校邠庐抗议》）已主张"以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术"。1892 年郑观应撰《西学》篇，他的结论是："合而言之，则中学其本也，西学其末也。"[5] 1896 年梁启超在《西学书目表后序》中也说：

> 要之，舍西学而言中学者，其中学必为无用，舍中学而言西学者，其西学必为无本，皆不足以治天下。[6]

张之洞的《劝学篇》最后出（1898 年），他综合了上引诸家的意见是毫无可疑的。张氏的原文如下：

> 一曰：新旧兼学。四书、五经、中国史事、政书、地图为旧学，西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。（《劝学篇》，"设学第三"）

他的特殊贡献不过是以"体用"来代替郑观应的"本末"而已。但在中国传统的一般用语中，体用和本末则是可以互通的。可见"中（旧）学为体，西（新）学为用"的口号确能够代表晚清思想界对这个问题的共同看法。[7] 这当然不是说从冯桂芬到张之洞这四十年间中国思想在这一点上完全是静止的。如果细加分析，最后仍然有所不同。冯桂芬和郑观应所谓西学完全是指科学与技术而言，张之洞的西学则同时包括了"西艺"（即科学与技术）和"西政"，而且他明白指出："西学亦有别，西艺非要，西政为要。"（《劝学篇》序）[8] 但是

大体而论,“中学为体,西学为用”的思想格局一直延续到五四的前夕都没有发生基本的变化。

这个问题之所以迟迟不能有突破性的发展,其主要原因之一是当时中国知识分子对于所谓西学普遍地缺乏亲切而直接的认识。他们关于西方文化的知识大体是从日本转手而来的。张之洞曾说:

> 西书甚繁,凡西学不切要者,东人已删节而酌改之。(《劝学篇》,“游学第二”)

梁启超说得更明白:

> 晚清西洋思想之运动,最大不幸者一事焉,盖西洋留学生殆全体未尝参加于此运动。运动之原动力及其中坚,乃在不通西洋语言文字之人。坐此为能力所限,而稗贩、破碎、笼统、肤浅、错误诸弊,皆不能免。故运动垂二十年,卒不能得一健实之基础,旋起旋落,为社会所轻。[9]

梁氏是清末介绍西学最热心的一个人,他的话自然是完全可信的。

这里面当然有例外。严复翻译的《天演论》、《原富》、《名学》、《群己权界论》、《法意》、《群学肄言》等西方名著,无疑代表了当时介绍西学的最高水准。在1902年《与〈外交报〉主人论教育书》中,他一方面公开驳斥“中学为体,西学为用”之说,而另一方面则极力提倡直接通过西方语文以求取西学。他说:

> 中国所本无者,西学也,则西学为当务之亟明矣。且既治西学,自必用西文西语而后得其真。[10]

但是严复对中国近代思想的影响主要还是《天演论》一书。尤其是“优胜劣败,适者生存”这句话深深地激动了中国的人心,使得稍有血性的人都知道中国必须发愤图强才可免于亡国的命运。至于其他所译诸名著,则诚如梁启超所说,“半属旧籍,去时势颇远”[11]。一般人仍无法从其中获得关于西方

文化的基本认识。

严复在中年以前论中西文化异同虽时有深入之见，但似并未能为一般读者所共喻。到了晚年，他的思想愈来愈保守，因此不愿再谈西学问题，更不愿谈什么中西融贯的问题了。民国元年他署理北京大学校长时曾明白地表示：

> 比欲将大学经文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，用以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪、彝伦、道德、文章于不坠。且又悟向所谓合一炉而冶之者，徒虚言耳。为之不已，其终且终至于两亡。故今立斯科，窃欲尽从吾旧，而勿杂以新。[12]

可见这位中国唯一能直接了解西学的人在思想上竟已退回到“中学为体，西学为用”以前的阶段去了。

在五四运动的前夕，一般知识分子正在迫切地需要对中西文化问题有进一步的认识，他们渴望能突破“中体西用”的旧格局。然而当时学术思想界的几位中心人物之中已没有人能发挥指导的作用了。这一大片思想上的空白正等待着继起者来填补，而胡适便恰好在这个关键性的时刻出现了。

二、思想革命的始点

这片空白当然不是胡适一个人或少数几个人所能立刻填补得起来的，但是他和陈独秀的早期合作确是新文化运动的原动力。陈独秀富于革命的冲动和敏锐的观察力，胡适则持论坚定而态度稳健。所以他们两个人在这一方面可以说配合得恰到好处。胡适自己便曾指出：

> 胡适当时承认文学革命还在讨论的时期……故自取集名为《尝试集》。他这种态度太和平了。若照他这个态度做去，文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。但陈独秀的勇气恰好补救这个太持重的缺点。……当日若没有陈独秀“必不容反对者有讨论之余地”的精神，文

学革命的运动决不能引起那样大的注意。[13]

其实不仅文学革命如此，稍后的思想革命也是如此。当时胡适对中西学术思想的大关键处所见较陈独秀为亲切。陈独秀没有到过西方，他对西方的认识仍是从日本转手而来的。[14]但是由于观察力敏锐，他很快地便把捉到了中国现代化的重点所在。一直流传到今天的"民主"（德先生）和"科学"（赛先生）两句口号便是由他最先提出来的。无可否认地，陈独秀在五四前后对"民主"与"科学"的理解大体上是接受了胡适和杜威的影响。因此他在1919年所发表的《实行民治的基础》一文中便毫不迟疑地主张"拿英美做榜样"[15]。他在同年同期《新青年》上所写的《本志宣言》中则表示"我们相信尊重自然科学实验哲学"。总之，他的思想在这一阶段是和胡适非常接近的。另一方面，胡适在《新思潮的意义》中也首先承认陈独秀所提倡的"德先生"和"赛先生"之说是关于新思潮的一种最简明的解释。不过他更进一步指出：

> 新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫作"评判的态度"。……尼采说现今时代是一个"重新估定一切价值"(transvaluation of all values)的时代。"重新估定一切价值"八个字便是评判的态度的最好解释。[16]

这种"重新估定一切价值"的态度才把中国如何现代化的问题从科技和政制（张之洞所谓"西艺"、"西政"）的层面正式提升到文化的层面，因而突破了"中体西用"的思想格局。从此以后，"中学"、"西学"的旧名词基本上便为"中国文化"、"西方文化"之类的概念所取代了。李大钊的《东西文化根本之异点》（《言志》，1918年7月）、梁启超的《欧游心影录》（上海《时事新报》，1919年3月）和梁漱溟的《东西文化及其哲学》（1922）都是在这一新思潮刺激之下而产生的强烈反响。当时中国知识界把推行这种新思潮看作一种文化运动是完全合乎事实的。[17]最近冯友兰回忆道：

> 梁漱溟先生……作了一个《东西文化及其哲学》的讲演，在当时引

起了广泛的兴趣，因为，无论他的结论是否正确，他所讲的问题，是当时一部分人的心中的问题，也可以说是当时一般人心中的问题。[18]

追源溯始，梁漱溟之所以能畅谈“东西文化及其哲学”这样的问题，正是由于胡适所倡导的“评判的态度”打破了长期以来的思想僵局。在张之洞的时代，这样的问题是无法提出的。纵有一二“孤明先发”的人（如郭嵩焘和早期的严复）略能见其仿佛，也不可能引起同时人的共鸣。

顾颉刚回忆他最初在北京大学听胡适讲“中国哲学史”一课的情形，曾说：

胡先生讲得的确不差，他有眼光、有胆量、有断制，确是一个有能力的历史家。他的议论处处合于我的理性，都是我想说而不知道怎样说才好的。[19]

这一段话可以扩大来解释胡适在五四前后思想影响的一般性质。从文学革命、整理国故到中西文化的讨论，胡适大体上触及了许多久已积压在一般人心中而不知“怎样说才好”的问题。即使在思想上和他完全不同，甚至相反的人（如梁漱溟与李大钊）也仍然不能不以他所提出的问题为出发点，所以从思想史的观点看，胡适的贡献在于建立了库恩（Thomas S. Kuhn）所说的新典范（paradigm）。而且这个典范约略具有孔恩所说广狭两义：广义地说，它涉及了全套的信仰、价值和技术（entire constellation of beliefs, values, and techniques）的改变；狭义方面，他的具体研究成果（如《中国哲学史大纲》）则起了示范（shared examples）的作用，即一方面开启了新的治学门径，而另一方面又留下了许多待解决的新问题。[20]胡适晚年曾谈到他的“重新估定一切价值”在学术思想界所造成的变动。他说：

（在现代的中国学术里）这一个转变简直与西洋思想史上，把地球中心说转向太阳中心说的哥白尼的思想革命一样。在中国文化史上我们真也是企图搞出个具体而微的哥白尼革命来。[21]

这个说法并不算太夸张,特别是就中国文化的研究(广义的整理国故)而言。

总结地说,五四的前夕,中国学术思想界寻求新突破的酝酿已到了一触即发的境地,但是由于方向未定,所以表面上显得十分沉寂。胡适恰好在这个关键性时刻打开了一个重大的思想缺口,使许多人心中激荡已久的问题和情绪都得以宣泄而出。当时所谓新思潮便是这样形成的。而胡适的出现也就象征着中国近代思想史进入了一个崭新的阶段。

三、长期的精神准备

现在我们必须进一步讨论前面所提出的第二个问题:为什么恰巧是胡适而不是任何别人填补了这片思想的空白呢?仅从思想史的客观要求一方面看,我们当然可以说胡适的出现是具有高度的偶然性的。思想革命酝酿到了成熟时期,必然有人会乘势而起。如果没有胡适其人,迟早也会有别人出来扮演他所扮演的历史角色。但是在胡适的出现已经成为历史事实的情形之下,我们便不能不把历史的客观要求和胡适个人的主观条件配合起来加以观察了。从主观条件一方面着眼,我们便会发现胡适的出现并不完全是偶然的;他对自己所要扮演的历史角色不但早有自觉,而且也进行了长期的准备。

胡适在美国留学的七年(1910～1917)是他一生思想和志业的定型时期。我们试读他的《留学日记》便不难看出他在这几年中所最关怀的正是中西文化异同的问题,特别是中国传统在面临西方近代文明的挑战时究竟应该怎样转化的问题。在这几年之中,他的见解先后虽颇有迁易,但他所关怀的问题始终未变。例如他在 1912 年 10 月 14 日曾想著《中国社会风俗真诠》一书,为传统社会制度辩护。[22]1914 年 1 月 27 日演说中国婚制,更公开地指出中国"名分所造的"(duty-made)婚姻比西方"自造的"(self-made)婚姻,在爱情方面更有保证。[23]这种看法在他后来攻击旧制度、旧风俗,并提倡易卜生的《娜拉》时已不再提起了。又如他在 1911 年 10 月 4 日曾有信给梅光迪(觐庄)"论宋儒之功"[24],在 1914 年 1 月 23 日,他又有信给许怡荪讨论如何革新"孔教问题"[25]。这一态度和他在《新思潮的意义》中所说的"重新估定

孔教的价值"更是截然异趣了。但是,他持续不断地对同一类的问题进行严肃的思考,则是显然的事实。

胡适在1915年5月28日的日记中自省道:

> 吾生平大过,在于求博而不务精。盖吾返观国势,每以为今日祖国事事需人,吾不可不周知博览,以为他日为国人导师之预备。不知此谬想也。吾读书十余年,乃犹不明分功易事之义乎?吾生精力有限,不能万知而万能。吾所贡献于社会者,唯在吾所择业耳。吾之天职,吾对于社会之责任,唯在竭吾所能,为吾所能为。吾所不能,人其舍诸?自今以往,当屏绝万事,专治哲学,中西兼治,此吾所择业也。[26]

这一条札记最足以表现他后来在《自序》中所说的"少年人的自喜、夸大、野心、梦想"(6页)。他早已在那里进行"为他日国人导师之预备"了。他的自负并不是毫无根据的狂妄,试以他1911年的日记而言,那时他刚刚进康奈尔大学农学院读一年级,但是在一般功课之外,他还不断地私下自修中国旧学。他所点读的旧籍包括了经、史、子、集各部门,如《左传》、《诗经》、《杜诗》、《说文》、《陶渊明诗》、《谢康乐诗》、《王临川集》、《荀子》、《颜习斋年谱》等。他的第一篇学术论文——《诗三百篇言字解》——便是在这一年写成的。不但如此,他在整个留学期间还一直注视着国内政治、社会、思想各方面的动态。他读《国粹学报》,留心章炳麟、梁启超的文字;他也读国内报纸,记载袁世凯"尊孔"、"祀孔"的命令,甚至宋教仁被刺一案,他也剪贴了所有报纸上登载的证据。所以他虽在美国,对国内的情形并不隔膜。当时留美同学中曾有人说他"知国内情形最悉",大概并不算过誉。[27]当时中国留学生在专业方面有成绩的人很多,但是在专业以外同时还能严肃地研究中国历史文化的人却寥寥可数了。胡适在1915年7月22日的一则札记中曾感慨地说:

> 我所遇欧洲学生,无论其为德人、法人、俄人、巴尔干诸国人,皆深知其国之历史政治,通晓其国之文学。其为学生而懵然于其祖国之文明历史政治者,独有二国之学生耳,中国与美国是已。……吾国之学

子,有几人能道李、杜之诗,左、迁之史,韩、柳、欧、苏之文乎?可耻也。[28]

这种不知祖国历史文化的耻辱感,他在到美国之后不久便产生了。1911 年 6 月 17 日是中国基督教学生会夏令会的第四天。他记载这一天讨论会的情形说:

讨论会,题为"孔教之效果",李佳白君(Dr. Gilbert Reid)主讲,已为一耻矣,既终,有 Dr. Beach 言,君等今日有大患,即无人研求旧学是也。此君乃大称朱子之功,余闻之,如芒在背焉。[29]

可以断言,三个多月后他写信给梅光迪"论宋儒之功"一定是因为受了这一天的刺激而起的。

无论我们说他是"少有大志"也好,"狂妄自大"也好,或者"好名心切"也好,总之,他在留美这几年中确是在自觉地想"把自己这块材料铸造成器"[30],而且他所向往的"器"始终是通才而不是专家。他在 1915 年 2 月 18 日"自课"一条引曾子"士不可不弘毅"之语后,说道:

任重道远,不可不早为之计:第一,须有健全之身体;第二,须有不挠不屈之精神;第三,须有博大高深之学问。日月逝矣,三者一无所成,何以对日月?何以对吾身?

他在"进德"一项说:

表里一致——不自欺。
言行一致——不欺人。
对己与接物一致——恕。
今昔一致——恒。

又在"勤学"一项规定自己要:

每日至少读六时之书。

读书以哲学为中坚，而以政治、宗教、文学、科学辅焉。[31]

部分地由于性格使然，他往往偏重通博一路而不大能专精。[32]但是他的“求博而不务精”主要还是念念不忘要“为他日国人导师之预备”。1916年6月9日他在纽约遇见相别九年的老师马君武，他曾记道：

先生留此五日，聚谈之时甚多。其所专治之学术(按：工科)，非吾所能测其浅深。然颇觉其通常之思想眼光，十年以来，似无甚进步。其于欧洲之思想文学，似亦无所心得。先生负国中重望，大可有为，顾十年之预备不过如此，吾不独为先生惜，亦为社会国家惜也。[33]

这段评论完全反映了他对自己的期待，因此不知不觉地把自己在思想上的“预备”转加到马君武的身上。其实马君武既已决心以工科为专业，也许根本便不发生什么“预备”的问题了。1917年1月27日朱经农曾问胡适：“我们预备要中国人十年后有什么思想?”他特别在《日记》中记道：

此一问题最为重要，非一人所能解决也，然吾辈人人心中当刻刻存此思想耳。[34]

可见他对于思想预备的问题真到了“造次必于是，颠沛必于是”的境地。这一长期的精神准备便是他后来倡导新文化运动的一个最重要的主观凭借。

四、思想革命的两个领域

但是仅靠主观凭借并不足以掀起一场思想运动。能造成运动的思想必然是由于这种思想恰好适合当时社会的需要。因此我们必须更进一步去分析胡适所提倡的思想为什么能掀动五四时代的中国。胡适相信先秦诸子之

学“皆起于救世之弊,应时而兴”[35]。但是这种一般性的说法并没有解释同属“应时而兴”的各家思想,何以有的竟成为显学,而有的竟归于寂灭的问题。杜威的另一位大弟子胡克(Sidney Hook)也曾讨论过西方哲学史上同样的问题。他承认这个问题不容易获得明理的解答。但是他指出,凡是被社会所普遍接受的思想系统通常具有四种特性,即全面性(comprehensiveness)、精严性(rigor)、实际相关性(practical relevance)和弹性(flexibility)。这四种特性在个别哲学家中虽然有不同程度的分配,但多少是具备的。[36]必须说明,胡克的话原是针对比较严格意义的哲学史而言,和兼具通俗性的胡适思想颇有不同。不过由于他的目的是为哲学史提供一种社会学的解释,因此这几点一般性的观察大体上仍可以有助于我们了解胡适思想在近代中国的影响究竟属于何种性质。

胡适晚年在他的《口述自传》里曾列举了中共1954年对胡适思想所进行的有系统的批判,其中包括了哲学思想、政治思想、历史观点、文学思想、哲学史观点、文学史观点、历史和古典文学的考据以及红楼梦研究等项目。[37]事实上,从后来大陆出版的几百万字的《胡适思想批判》(共八辑)来看,其范围甚至超过了预定的项目。这一事实充分地说明了胡适思想的全面性——它几乎触及了广义的人文学科的每一方面。但是这并不等于说,胡适在这许多专门学术上都有高度的造诣。以他个人的研究业绩而言,我们可以说,他在中国思想史和文学史(特别是小说史)方面都起了划时代的作用。这种开新纪元的成就主要来自他所提倡的方法、观点和态度。这也就是上文所说的“新典范”的问题。正是在这个层面上——也可以称为方法论的层面——他的思想影响才扩散到他的本行以外的广大领域中去。关于方法论层面的问题,下文还要继续提到。这里只是要特别指出,本文所谓胡适思想的全面性基本上是就这一层面而言的。

但是本文不拟追溯胡适思想在各部门发生影响的实际过程,因为那不是有限的篇幅所能容许的。为了更清楚地说明胡适思想的全面性,我想最好的办法是利用思想史上所谓“上层思想”和“通俗思想”的概念。(或者再扩大一点,利用人类学与社会学上“上层文化”与“通俗文化”的概念。)胡适思想影响的全面性主要由于它不但冲击了中国的上层文化,而且也触动了通俗文化。

(1) 通俗文化

胡适的"暴得大名"最初完全是由于他提倡文学革命。用白话来代替文言[38],在胡适的构想中自始即是思想革命或新文化运动的一个有机的组成部分。所以他的《文学改良刍议》第一条便提出"言之有物",而所谓物则包括二事:一曰情感,二曰思想。他显然认为只有新的白话文体才能表达20世纪的新情感和新思想。提倡白话自然便不得不尊《水浒传》、《红楼梦》、《儒林外史》为"文学正宗",这就把通俗文化提升到和上层文化同等的地位上来了。陈独秀完全了解胡适此文的命意所在。他在《文学革命论》中说:

> 孔教问题,方喧呶于国中,此伦理道德革命之先声也。文学革命之气运,酝酿已非一日,其首举义旗之急先锋,则为吾友胡适。余甘冒全国学究之敌,高张"文学革命军"大旗,以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命军三大主义:曰推倒雕琢的阿谀的贵族文学,建设平易的抒情的国民文学;曰推倒陈腐的铺张的古典文学,建设新鲜的立诚的写实文学;曰推倒迂晦的艰涩的山林文学,建设明了的通俗的社会文学。[39]

这一段话以"伦理道德革命"始,以"通俗的社会文学"终,不但把思想革命与文学革命联系了起来,也把通俗文化代替传统上层文化的意思表露得十分明显。

从社会史的观点看,五四新文化运动的基础无疑是城市中的新兴知识分子和工商业阶层。1919年5月4日的爱国运动立即引起了全国各大城市的学生罢课、商人罢业和工人罢工,这一事实充分说明了新文化运动是靠什么社会力量支持的。城市知识分子、商人和工人在全国人口中虽然所占的比例极小,但是他们在政治、社会、经济和文化上是积极、主动的分子。当时的大众传播工具只有报章杂志。白话文运动获得成功以后,新思想、新观念便能够通过报章杂志而直接传播给广大的城市读者群了。所以新文化运动从白话文开始虽出于历史的偶然,但以结果而论则是非常顺理成章的一种发展了。陈独秀解释文学革命发生的历史背景说:

> 中国近来产业发达,人口集中,白话文完全是应这个需要而发生而

存在的。适之等若在三十年前提倡白话文，只需章行严一篇文章便驳得烟消灰灭。[40]

这番话虽嫌说得过于简单，但就指出社会背景这一点而言，并不是毫无道理的。胡适的白话文主张为什么在美国留学生圈内几乎完全得不到支持，而在国内却立刻获得巨大而热烈的反响呢？这岂不恰好说明大多数在美国的留学生已脱离了中国的社会现实，而国内的学者则生活在社会变动之中吗？胡适由于“知国内情形最悉”，因此才对时代的动脉有敏锐的感应，这正是他的过人之处。

但是问题尚不止此。改革中国语文以普及教育，自清末以来早已不断有人在提倡，而白话或俗话的报纸也早已在各地出现。为什么必须要等到五四前夕白话文运动才能成功呢？胡适在1922年曾对这个问题作出了解答。他说：

二十多年以来，有提倡白话报的，有提倡白话书的，有提倡官话字母的，有提倡简字字母的……这些人可以说是“有意的主张白话”，但不可以说是“有意的主张白话文学”。他们的最大缺点是把社会分作两部分：一边是“他们”，一边是“我们”。一边是应该用白话的“他们”，一边是应该做古文古诗的“我们”。我们不妨仍旧吃肉，但他们下等社会不配吃肉，只好抛块骨头给他们吃去罢。[41]

胡适答案中关于“我们”和“他们”的分别不仅根据清末王照、劳乃宣的文字，恐怕也包括了他自己早年的心理经验。他十六岁时（1906年）在《竞业旬报》上所发表的许多“破除迷信，开通民智”的白话文字大概也都是写给“他们”看的。但他在美国受了七年的民主洗礼之后，至少在理智的层面上已改变了“我们”士大夫轻视“他们”老百姓的传统心理。[42]正由于这一改变他才毫不迟疑地要以白话文学来代替古典文学，使通俗文化有骎骎乎凌驾士大夫文化之上的趋势。这一全新的态度受到新兴知识分子和工商阶层的广泛支持，自不在话下。[43]另一方面，白话文学之所以激起当时守旧派的强烈反感也正是由于通俗文化的提倡直接威胁到士大夫的上层文化的存在。1919年

3月林纾给蔡元培的信说：

> 若尽废古书，行用土语为文字，则都下引车卖浆之徒，所操之语，按之皆有文法，不类闽、广人为无文法之啁啾。据此，则凡京、津之稗贩，均可用为教授矣。若云《水浒》、《红楼》皆白话之圣，并足为教科之书，不知《水浒》中辞吻多采岳珂之《金陀萃编》，《红楼》亦不止为一人手笔，作者均博极群书之人。总之，非读破万卷，不能为古文，亦并不能为白话。[44]

两种文化的冲突在这封信中表现得最为清楚。林纾说，提倡"土语"，则"引车卖浆"的"稗贩"都可以用为教授。这句话最可见他从士大夫的立场上拒斥通俗文化的心理。他不能贬抑《水浒》、《红楼》，因此便只好推断其作者都是"博极群书之人"。这显然是把通俗文化纳入上层文化以缓和其威胁性的一种策略。但当时严复则采取另一种反应的方式，他在《与熊纯如书札六十八》中说道：

> 设用白话，则高者不过《水浒》、《红楼》，下者将同戏曲中皮黄之脚本。就令以此教育，易于普及，而遗弃周鼎，宝此唐匏，正无如退化何耳！须知此事全属天演。革命时代学说万千，然而施之人间，优者自存，劣者自败。虽千陈独秀，万胡适、钱玄同岂能劫持其柄？则亦为春鸟秋虫，听其自鸣自止，可耳。林琴南辈与之较论，亦可笑也。[45]

严复对中国上层文化具有坚强的信念，所以仍将《水浒》、《红楼》划在通俗文化之内，而以进化论为支持其信念的最后根据。严、林两人的抵抗策略虽然有异，但是对通俗文化抱鄙薄的态度，则并无二致。由此可见，胡适思想的影响牵涉到许多复杂的层次，不是"西化"一词所能简单地概括得尽的，虽然取近代西方文化为模式以改造中国传统的确代表了胡适思想的一个基本方向。

(2) 上层文化

如果胡适的成绩仅限于提倡白话文学，那么他的影响力终究是有限度

的。但是他的思想在上层文化领域之内所造成的震动却更为激烈、更为广泛。他在中国近代学术思想史上之所以具有划时代的意义，这是一个决定性的原因。

这里有必要稍稍回顾一下五四前夕中国上层文化所呈现的大体面貌。无可置疑地，五四前夕中国学术思想的主流仍然是儒家。尽管两千年来儒学内部各层面已先后吸收了许多其他学派的成分，尽管儒学自晚清以来已因受到西方观念的冲击而摇摇欲坠，但大体而论，儒学的基本架构依然存在，依然维持着它在上层文化或大传统中的主流地位。民国成立以后，袁世凯曾屡颁尊孔之令，并于民国三年三月六日亲行祭孔大典。同时康有为、陈汉章等人则提倡中国正式奉儒学为宗教，他们所组织的“孔教会”更是十分活跃。孔教问题当时也一度困扰远在美国的胡适。胡适基本上是不赞成这些举动的，不过他最先的反应则表现为审慎的思考，而不是强烈的批判。[46]这一历史背景可以使我们了解为什么新文化运动最后归宿到全面性的反传统、反儒家的思想革命。事实上，前引陈独秀《文学革命论》中“孔教问题方喧呶于国中，此伦理道德革命之先声”一语，已暗示了此后的发展。

儒学作为一种维持政治社会秩序的意识形态而言早在清末民初已经破产了，甚至袁世凯政府中人也对它失去了信心。汤化龙在民国三年《上大总统言教育书》中已指出无论是“中、小课读全经”或“以孔子为国教”都是行不通的。[47]所以摧破儒家意识形态——即所谓“打倒孔家店”——已到了水到渠成的阶段。但是儒学作为一种学术思想而言，则在当时不但具有很大的活力，而且仍居于最高的地位。在当时所谓中学或章炳麟所谓国故学中，经学无疑仍高踞首座，以下才是先秦诸子学、史学和文学。在经学领域内，古文学派和今文学派正处于尖锐对峙的状态，前者有章炳麟、刘师培，后者有廖平、康有为、崔适，都卓然成家。在子学领域内，则章炳麟和梁启超的影响最大。此外更有以最精密的方法、最新颖的观点开拓新学术疆土的王国维。这些学术界的领导人物尽管各有不同的背景和专长，甚至同属一派（如今、古文）的学人彼此之间也分歧甚大，但是他们的精神凭借和价值系统基本上则多来自儒家。[48]

这便是胡适回国时所面对的中国上层文化的一般状态。他如果想在中国取得思想的领导权，首先便得在国故学界有出色的表演，仅仅靠西学的知

识和白话文学是绝对不够的。他在美国自修国学并撰写《先秦名学史》博士论文恰好为他提供了这一特殊的条件。

当时国故学界虽有经、史、子、集几种传统的分野，但是各家研究都是建筑在乾、嘉以来考据、辨伪的基础之上。而更巧的是胡适的治学途径自始即走上了考据的方向。他在留美考试第一场国文试中便以考证“规”、“矩”出现的先后而得了一百分。他在留学期间所发表的几篇学术文字，如《诗三百篇言字解》、《尔汝篇》、《吾我篇》、《诸子不出于王官论》也都是考据之作。他的“暴得大名”虽然是由于文学革命，但是他能进北京大学任教则主要还是靠考据文字。[49]其中《诸子不出于王官论》成于 1917 年 4 月，离他动身回国不过两个多月。这篇文字是专为驳章炳麟而作的，也是他向国学界最高权威正面挑战的第一声。所以，就胡适对上层文化的冲击而言，《诸子不出于王官论》的重要性决不在使他“暴得大名”的《文学改良刍议》之下。

但是胡适在中国上层文化中造成革命性的震动却要等到他在北大教中国哲学史的课程以后。在胡适到北大以前，中国哲学史一课是由陈汉章（伯弢）讲授的，他从伏羲讲起，一年下来只讲到《洪范》。胡适接手以后，则丢开唐、虞、夏、商，改从周宣王以后讲起。据顾颉刚记载当时的情形：

> 这一改把我们一班人充满着三皇、五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，骇得一堂中舌挢而不能下。许多同学都不以为然，只因班中没有激烈分子，还没有闹风潮。我听了几堂，听出一个道理来了，对同学说：“他虽没有伯弢先生读书多，但在裁断上是足以自立的。”[50]

顾氏晚年回忆这一段思想上的震动，仍说：

> 他（胡适）又年轻，那时才二十七岁，许多同学都瞧不起他。我瞧他略去了从远古到夏、商的可疑而又不胜其烦的一段，只从《诗经》里取材，称西周后期为“诗人时代”，有截断众流的魄力，就对傅斯年说了。傅斯年本是“中国文学系”的学生，黄侃教授的高足，而黄侃则是北大里有力的守旧派，一向为了《新青年》派提倡白话文而引起他的痛骂的，料想不到我竟把傅斯年引进了胡适的路子上去，后来竟办起《新潮》来，成

为《新青年》的得力助手。[51]

顾氏终生忘不了这一深刻的心理经验，便可见当时他在思想上所受到的震动之大。在中国近代思想史上只有梁启超1890年在万木草堂初谒康有为时的内心震动可以和顾颉刚、傅斯年1917年听胡适讲课的经验相提并论。这正是由于康、胡两人同是思想史上划时代的人物。[52]

顾颉刚在1917年以前早已出入今古文经学之门，傅斯年则是黄侃的高足，他们的旧学基础不但不在胡适之下，或者竟有超过他的地方。但是他们虽有丰富的旧学知识，却苦于找不到一个系统可以把这些知识贯穿起来，以表现其现代的意义。胡适的新观点和新方法便恰好在这里发挥了决定性的转化作用。他能把北大国学程度最深而且具有领导力量的几个学生从旧派教授的阵营中争取了过来，他在中国学术界的地位才坚固地建立起来了。

1919年2月《中国哲学史大纲》卷上出版，胡适在上层文化方面的影响很快地从北大传布到全国。这部书自然已超出清代的考证学的范围，其“导言”部分以当时西方哲学史、历史学和校勘学的方法论为基本架构，对清代考证学的各种实际方法作了一次有系统的整理，即使在今天也还不失为一件有参考价值的文献。蔡元培在此书的《序》中说：

> 现在治过“汉学”的人虽还不少，但总是没有治过西洋哲学史的。留学西洋的学生治哲学的本没有几人。这几人中，能兼治“汉学”的，更少了。适之先生生于世传“汉学”的绩溪胡氏，禀有“汉学”的遗传性；虽自幼进新式的学校，还能自修“汉学”，至今不辍；又在美国留学的时候兼治文学哲学，于西洋哲学史是很有心得的。所以编中国古代哲学史的难处，一到先生手里，就比较的容易多了。

这一段话，除了说他生于世传“汉学”的绩溪胡氏不是事实外，大体上是相当客观公允的。[53]这里最值得注意的是蔡《序》特别强调胡适和“汉学”之间的关系。蔡氏在1919年3月18日《答林琴南书》中也说：

> 北京大学教员中，善作白话文者为胡适之、钱玄同、周启孟诸君。

> 公何以证知为非博极群书，非能作古文，而仅以白话藏拙者？胡君家世汉学，其旧作古文，虽不多见，然即其所作《中国哲学史大纲》言之，其了解古书之眼光，不让于清代乾嘉学者。[54]

这封信清楚地反映了当时上层文化和通俗文化之间的分野。如果胡适仅以提倡白话而轰动一时，那么他的影响力最多只能停留在通俗文化的领域之内。上层文化界的人不但不可能承认他的贡献，而且还会讥笑他是“以白话藏拙”。蔡元培一再推重胡适在乾、嘉考证学方面的造诣，正是针对着上层守旧派的这种心理而发的。胡适自己当然更明白这种情势：他首先必须在考证学上一显身手才能期望在上层文化的领域内取得发言的资格。他在《中国哲学史大纲》中用那么多的篇幅讨论有关考证、训诂、校勘的种种问题，恐怕多少也和这一心理背景有关。他的工作方向事后证明是有效的。他在考证方法上的新突破弥补了他在旧学方面功力和火候的不足。他运用西方的逻辑知识来解释《墨经》，尤其受到时流的推重。梁启超治诸子虽远在胡适之前并且对胡适有启蒙之功，但是这时他反而因为受到胡适的影响而重理旧业了。他的《先秦政治思想史》和《墨经校释》是在胡适的《中国哲学史大纲》和《墨辨新诂》的刺激之下而撰写的。[55] 1920 年梁启超综论清末的考证学竟以胡适为殿军。他说：

> 而绩溪诸胡之后有胡适者，亦用清儒方法治学，有正统派遗风。[56]

《中国哲学史大纲》出版一年之后，胡适终于跻身于考证学的“正统”之内了。

五、胡适思想的形成

胡适的影响力虽然分别投射到两个文化的领域，但是这并不是说他具有两套不同的思想。事实上他的思想只有一套，不过应用在两种不同的场合而已。关于这一点，他自己在 1936 年的《藏晖室札记》（即《留学日记》）的《自序》中有明白的交代：

> 我在1915年的暑假中,发愤尽读杜威先生的著作……从此以后,实验主义成了我的生活和思想的一个向导,成了我自己的哲学基础。……我写《先秦名学史》、《中国哲学史》,都是受那一派思想的指导。我的文学革命主张也是实验主义的一种表现;《尝试集》的题名就是一个证据。

所以根据他自己的供证,他的思想基本上便是杜威的实验主义。关于他是杜威哲学的信徒这一点,他生平在中英文著作中曾反复说过无数次,当然是可信的。但是从思想史的观点看,我们要问:他的思想是不是完全来自杜威的哲学呢?究竟在什么确定的意义上,我们才可以说胡适是杜威的实验主义信徒呢?详细的分析在这里当然是不可能的。我只能对这两个问题提出简单的答案。第一,胡适在《介绍我自己的思想》一文中曾说他的思想受两个人的影响最大:一个是赫胥黎(Thomas H. Huxley),一个是杜威。前者教他怎样怀疑,教他不信任一切没有充分证据的东西;后者教他把一切学说都看作待证的假设,教他处处顾到当前的问题和思想的结果。总之,这两个人使他明了科学方法的性质与功用。而所谓科学的方法则最后可以归结到"大胆的假设,小心的求证"十个字。[57]可见杜威以外,还有赫胥黎也是对他有长远影响的人。他最早受赫氏的影响当然是来自严复所译的《天演论》,但后来赫氏的"存疑论"(agnosticism)对他的启发更大[58]。赫胥黎的影响主要是在"怀疑"两个字,属于消极一方面。在积极一方面,他接受了杜威如何求证,如何解决具体问题的一套方法。但是在胡适的理解中,赫胥黎和杜威的方法都是一种历史的方法。赫氏研究古生物学的方法自然与历史方法有相通之处,而杜氏的 genetic method 在胡适笔下也顺理成章地被译成"历史的态度"[59]。胡适对"历史"一词的偏好正好透露出他的中国背景。胡适在正式归宗于杜威的实验主义之前,早已形成了自己的学术观点和思想倾向。这些观点和倾向大体上来自王充《论衡》的批评态度,张载、朱熹注重"学则须疑"的精神,特别是清代考证学所强调的"证据"观念。当时章炳麟特别欣赏《论衡》的"怀疑之论,分析百端"。[60]所以他自己的著作即名之曰《国故论衡》。胡适最早接触张载、朱熹论"疑"的语录则来自他的父亲的《日记》。[61]

至于清代考证学,那更是他很早便耳熟能详的东西了。但是这些观念最初只是零碎的,直到他细读杜威的著作之后才构成一种有系统的思想。[62]这就自然地引进我在上面所提出的第二个问题,即胡适究竟在什么确定的意义上可以称作杜威的实验主义的信徒?

胡适在1914年1月25日曾说:

> 今日吾国之急需,不在新奇之学说,高深之哲理,而在所以求学论事观物经国之术。以吾所见言之,有三术焉,皆起死之神丹也:
>
> 一曰归纳的理论,
>
> 二曰历史的眼光,
>
> 三曰进化的观念。[63]

这时他还没有研究杜威的思想,但在精神上已十分接近杜威的实验主义了。他在同一天记自己关心的问题有三点:一、泰西之考据学,二、致用哲学,三、天赋人权说之沿革。[64]此处的"致用哲学"不知是不是实验主义的译名。但无论如何,他此后一生的学术和思想的方向在此已明确地表露了出来。最重要的是他不看重任何"新奇之学说"和"高深之哲理",而专注意一个"术"字。这便是他后来反对谈抽象的"主义",而专讲求"方法"的先声。他自始至终把实验主义看作一种科学方法。他介绍实验主义的文章很多,但以《杜威先生与中国》一文说得最简单扼要。他说:

> 杜威先生不曾给我们一些关于特别问题的特别主张——如共产主义、无政府主义、自由恋爱之类——他只给了我们一个哲学方法,使我们用这个方法去解决我们自己的特别问题。他的哲学方法,总名叫作"实验主义";分开来可作两步说:
>
> (1)历史的方法——"祖孙的方法" 他从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西,总把他看作一个中段:一头是他所以发生的原因,一头是他自己发生的效果;上头有他的祖父,下面有他的子孙。捉住了这两头,他再也逃不出去了!这个方法的应用,一方面是很忠厚宽恕的,因为他处处指出一个制度或学说所以发生的原因,指出他的历史

> 的背景，故能了解他在历史上占的地位与价值，故不致有过分的苛责。一方面，这个方法又是最严厉的，最带有革命性质的，因为他处处拿一个学说或制度所发生的结果来评判他本身的价值，故最公平，又最厉害。这种方法是一切带有评判(critical)精神的运动的一个重要武器。
>
> (2)实验的方法　实验的方法至少注重三件事：(一)从具体的事实与境地下手；(二)一切学说理想，一切知识，都只是待证的假设，并非天经地义；(三)一切学说与理想都须用实行来试验过，实验是真理的唯一试金石。……[65]

这一段综述最能使我们看清楚胡适对杜威的实验主义的中心兴趣所在：在他的心中，实验主义的基本意义仅在其方法论的一面，而不在其是一种"学说"或"哲理"。也许正因为如此，他才对杜威哲学的本身没有追源溯始的兴趣，也就是说，没有运用"历史的方法"来加以分析。他只强调实验主义是达尔文进化论在哲学上的应用，因而使人觉得它是最新的科学方法。他曾不止一次地说过，实验主义的优越性在于它一方面接受了达尔文的进化观念，另一方面则抛弃了黑格尔辩证法的影响。[66]他似乎没有注意杜威早年曾经历过一个黑格尔思想的阶段，并且用达尔文的生物学来支持新黑格尔主义。[67]杜威批判英国经验主义把心和知识的对象机械地划分为二，正是受了黑格尔的影响。所以他才特别称赞黑氏的《逻辑学》(*Logic*)是"科学精神的精华"[68]。甚至杜威后期(1926)的《经验与自然》(*Experience and Nature*)一书中尚保留了黑格尔影响的明显痕迹。[69]这当然更不是胡适在20年代到30年代所能注意得到的问题了。我指出这一点并不是要说明胡适对杜威哲学了解不足。相反的，我正是要借此显出胡适对杜威的实验主义只求把握它的基本精神、态度和方法，而不墨守其枝节。他是通过中国的背景，特别是他自己在考证学方面的训练，去接近杜威的思想的。从这个背景出发，他看到实验主义中的"历史的方法"及其"假设"和"求证"的一套运作程序，一方面和考证学的方法同属一类，但另一方面又比考证学高出一个层次，因此可以扩大应用于解决一切具体的社会问题。他深信这便是科学方法的最新和最高的形式。

六、方法论的观点

这里应该指出，胡适思想中有一种非常明显的化约论（reductionism）的倾向，他把一切学术思想以至整个文化都化约为方法。所以他在《中国哲学史大纲》中认定古代并没有什么“名家”，因为每一家都有他们的“名学”，即“为学的方法”。后来他更把这一观念扩大到全部中国哲学史，所以认为程、朱和陆、王的不同，分析到最后只是方法的不同。[70]一部西方哲学史在他的理解中仍然是哲学方法变迁的历史。[71]他最重视的“民主”与“科学”也还是可以化约为方法。在他晚年讨论民主与科学的一篇残稿中，他说：“科学本身只是一个方法，一个态度，一种精神”，“民主的真意义只是一种生活方式”，但是“这种生活方式的背后也还是一种态度，一种精神”。[72]据他自己说，他特别强调“方法”是受了杜威的影响。[73]这也许是事实，因为，杜威的实验主义的确是以方法为中心的。但是我们前面已看到，胡适早在1914年已特别注意“术”了。大概严复介绍的西方名学和章炳麟阐释的佛教因明学与墨子、荀子的名学都曾对他有过重要的启示。此外清代的考证学也可能对他发生过某种程度的暗示的作用。姑不论起源如何，也不论理论上有何困难，胡适这种化约论确实决定了他接受西方学术和思想——包括杜威的实验主义在内——的态度。他所重视的永远是一家或一派学术、思想背后的方法、态度和精神，而不是其实际内容。同时又由于在进化论（他肯定这是已经证实而毫无可疑的科学真理）和实验主义方法（他肯定这是科学方法）的巨大影响之下，他认为一切学说的具体内容都包括了论主本人的背景、时势以至个性，因此不可能具有永久的、普遍的有效性。[74]但是方法，特别是经过长期应用而获得验证的科学方法，则具有客观的独立性，不是论主本人种种主观的、特殊的因素所能左右的。所以他说：

一切主义，一切学理，都该研究。但只可认作一些假设的（待证的）见解，不可认作天经地义的信条；只可认作参考印证的材料，不可奉为金科玉律的宗教；只可用作启发心思的工具，切不可用作蒙蔽聪明，停止思想的绝对真理。如此方才可以渐渐养成人类的创造的思想力，方

> 才可以渐渐使人类有解决具体问题的能力，方才可以渐渐解放人类对于抽象名词的迷信。[75]

可见他把一切学说都当作"假设"、"印证的材料"和思想的"工具"看待，也就是一切学说都必须化约为方法才能显出它们的价值。此文中"创造的思想力"便是杜威所最重视的"创造的智慧"(creative intelligence)。胡适在《杜威先生与中国》一文中之所以特别声明杜威没有给中国人带来任何特别的主张，只留下了一种名为实验主义的"哲学方法"，正是因为他相信杜威的方法可以从杜威基于美国社会背景而发展出来的一些特别主张中抽离出来。六十年来，曾不断有人怀疑世界上是否真的存在着这样一种悬空的方法论。更有人质问人文现象和自然现象的研究是否真能统一在一种共同的"科学方法"之下。但是胡适的答案始终是肯定的。他的坚定信心建筑在他早期的成功的历史上。他提倡文学革命，开辟国学研究的新疆域，以至批判中国的旧传统，都用的是实验主义的方法。在方法论的层次上，他的确不折不扣地是杜威的信徒。无论我们是否接受或同情他的立场，我们都必须承认，他所提倡的实验主义方法论的确和其他成套的学说(如马克思主义)不在同一层次之上。方法论虽然也不可避免地要涉及价值取向，但是在一定的条件下它是可以转化为中立性的工具的，自然科学方法的客观性和普遍性早已是一个不可否认的事实：只要每一门科学专业的人不越出他自己的研究范围，他的方法是"放之四海而皆准"的。甚至胡适的实验主义方法论也未尝没有可以普通化和客观化的成分。例如中国大陆上今天喊得最响亮的两个口号——"实事求是"、"实践是检验真理的唯一标准"——便至少间接地和胡适的思想有渊源。"实事求是"最初是由清代考据学家提出来的(语出《汉书·河间献王传》)，但在五四以后曾经胡适特别着力地宣扬过，从此变成了一句口头禅。[76]"实践是检验真理的唯一标准"这句话字面上是取自毛泽东的《实践论》[77]，但是现在这种凭空的提法，显然和实验主义的真理论相去不远了。试问它和前面所引胡适的那句话——"实验是真理的唯一试金石"——有什么实质上的分别呢？

胡适在方法论的层次上把杜威的实验主义和中国考证学的传统汇合了起来，这是他的思想能够发生重大影响的主要原因之一。前面我们曾引及

胡克(Sidney Hook)的说法,即一个被社会普遍接受的思想系统往往具备全面性、精严性、实际相关性和弹性。胡适思想在方法论的层次上便恰好同时具备了精严性和弹性。这两种性质有时是互相冲突的,但在胡适的方法论上却有相反相成之妙。胡适的方法论现在看来似乎太简单了,但较之清代考据自然是更精密、更严格了,也更系统化了。这对于当时从旧学出身的人是非常具有说服力和吸引力的。有说服力,因为这正是他们所最熟悉的东西;有吸引力,则因为其中又含有新的成分,比传统的考据提高了一级,成为所谓"科学方法"了。另一方面,由于提高了一级,这个方法的应用范围便随之大为扩展,不复限于几部古经典的研究了,这便是它的弹性之所在。它可以用来研究小说、戏剧、民间传说、歌谣,可以用来辨古史的真伪,也可以用来批评传统的制度和习俗。胡适的实验主义的方法所以能风靡一时,是和它同时具有精严性和弹性这一事实分不开的。

不可否认,胡适和杜威在某些基本观念上是有分歧的。有人曾指出,杜威哲学的主要目的在于设法使失调的社会或文化重新获得和谐,"创造的智慧"也是用来结合新与旧的。但胡适的态度则似乎与此相反:他在介绍杜威思想时则强调"利用环境,征服他,约束他,支配他"。因此他主张破坏旧传统,创造新文化。这可以看出胡适在接触杜威之前在思想上已别有定见:通过严复,他已深受赫胥黎、斯宾塞一派人的影响了。[78]这个说法是相当有理由的,但是不免忽略了胡适与杜威所处的社会、文化环境截然有异。清末民初的中国,有志改革的人往往被迫走上激进一路,正是由于传统的阻力太大所致。严复在译《天演论》的时代,据说便常常说"尊民叛君,尊今叛古"八个字。[79]但严复无论就思想或性格言都近乎稳健温和的一派。这正可以说明为什么胡适强调杜威的方法论了:他也同样不能把杜威学说的具体内容当作"天经地义"的信条。他和杜威不同之处正所谓"易地则皆然",也正是他善于师法杜威的地方。胡适谈中国禅学的方法,曾举了下面一个极有意义的故事:

例如洞山和尚敬重云崖……于是有人问洞山:"你肯先师也无?"意思是说你赞成云崖的话吗?洞山说:"半肯半不肯。"又问:"为何不全肯?"洞山说:"若全肯,即辜负先师也。"[80]

在我看来，胡适在方法论上师法杜威是无可置疑的，但就整个杜威哲学而论，他也和洞山和尚一样，是“半肯半不肯”。这也正是实验主义的一种具体的表现。[81]

七、实验主义的思想性格

最后，我们要检讨一下胡克所提出的“实际相关性”的问题。关于这一点，我们在上面事实上已有了很多的讨论。现在我们要换一个角度，即从思想形态方面来说明胡适以实验主义为基础而发展出来的一套观点，何以独能在中国风行一时。1929 年杨东莼在《思想界之方向转变》一文中说道：

> 自张之洞辈的“中学为体，西学为用”，而严复的“迻译时代”，而民国八九年的胡适辈的“实用主义”，其间思想进展之各阶段，都明示随社会的转变而转变之一系列的痕迹。没有社会的转变，便没有思想的转变。任凭康德哲学怎样伟大，任凭罗素哲学怎样精深，然而移植到中国来，却博不到回声，都得不到反响。这并非由于中国人对于思想不关怀，不接受，而是伟大的康德哲学、精深的罗素哲学在中国之社会的存在中没有这些哲学之存在的根据。[82]

杨文中所谓“社会存在”是很抽象的话，这里可以置之不论。但是文中所指出的思想进展的各阶段则是客观事实，康德、罗素的哲学在当时的中国没有激起普遍的反响也是事实。特别是罗素，他曾和杜威同时到中国来讲学，他的名字在中国知识界也是家喻户晓的，但是他的哲学除了极少数专业哲学家外，在中国几乎没有发生什么影响。我们自然要问：为什么杜威的实验主义比罗素的唯实论（指他当时的哲学立场而言）对中国人要有更大的吸引力呢？如果说杜威的重要性在于他的“科学方法”，罗素那时不也正在提倡“哲学中的科学方法”（scientific method in philosophy）吗？本文基本上是一种思想史的分析，所以我们必须试从学术思想方面去说明实验主义在当时中

国的存在根据。

罗素的哲学的基础在逻辑与数学，从哲学观点严格地检查逻辑数学中的观念，在20世纪初年的英国也是全新的东西。他出身于英国经验主义，但也受黑格尔的影响，后来又欣赏欧陆理性主义者莱布尼兹关于逻辑命辞、物理等方面的见解（他推重莱氏为数理逻辑的先驱）。他认为哲学家一方面应该保持科学的和公正的态度，但另一方面又必须在伦理上严守中立。像这样高度专门的哲学，在20世纪20年代的中国大概只有三几个人真正了解。[83]一般所谓罗素在中国的影响事实上仅限于社会问题、经济问题、中国问题这一类通俗讲演而已。而且由于罗素在讨论东西文化时赞扬过中国的道家哲学，他的话反而被保守派用为支持"东方精神文明"的根据了。[84]

康德在今天已成为中国哲学界最重视的西方哲学家之一，但是在五四以前却少有解人。正式写专文介绍他的大概以梁启超为最早。梁氏以康德的"真我"与王阳明的"良知"和佛家的"真如"相提并论，以为"若合符节"，这是有开风气之功的。但是当时王国维便批评他"纰缪十且八九"。王氏曾四次研读《纯粹理性批判》，则艰苦可想。这当然不是因为他缺乏哲学的器识，"而是由于中国当时的思想界尚未成熟到可以接受康德的学说"。[85]康德的知识论是以数学和牛顿的物理学为基础的，他讲"上帝"、"灵魂不灭"、"意志自由"三大问题则以基督教神学及传统形而上学为背景。梁启超、王国维都不具备了解康德所需要的背景知识。王国维后来转而欣赏叔本华，固然与他自己的悲观性格有关，但也未尝不是因为叔本华哲学中有佛家的成分，较易接受。

总之，康德、罗素的哲学都以知识论为中心，是西方哲学的主流所在。而逻辑—知识论则恰好是中国思想传统中最薄弱的一环。晚清以来，由于西方思想的刺激，已有人（如章炳麟）开始注重墨子、荀子的名学和佛家的唯识论、因明学。但是要想把中国思想和西方哲学的主流接上头，却不是短期内所能见效的。当时中国人不能接受康德、罗素的理由也就是他们能够接受杜威的理由。

杜威在知识论的领域内是一个"革命者"（"革命"一词取库恩所界定之义）。他根本不承认传统哲学中所说的永恒不变的"实在"，因此自然也不能接受传统的"真理"说，即以真理为静止的、最后的、完全的和永恒的，必须通

过知识的积累去一步一步地发现。事实上，传统哲学中的许多聚讼纷纭的二元观念，如本体与现实、心与物、主体与对象等都被他看作假问题而予以取消了。在这一点上他确与后来的逻辑实证论者有共同之处，不过后者在方法上更精密而已。[86]杜威把传统哲学上的知识论称作“旁观者的知识论”(the spectator theory of knowledge)，也就是把知识看作是对永恒不变的实在加以静态的观察而获得的。他不但不承认这种实在的存在，而且更否认人可以自限于旁观者的角色。知识虽然离不开经验，但是经验并不是僵死的东西，它向我们提出问题，向我们挑战。所以经验是通过我们主动的、积极的参与而得来的。通过这种激烈的批判，杜威希望把哲学从“哲学家的问题”中解放出来，使它变作“一般人的问题”。

这里没有必要讨论杜威的真理论、知识论的得失。但是我们显然可以看出这一类型的思想对于当时的中国人确是比较容易理解的。第一，当时一般中国人的思想中并没有柏拉图式的“永恒不变的实在”这种抽象观念。由此而衍生的许多西方知识论和形而上学的问题对于一般中国人更是非常陌生的。现在杜威把它们一笔勾销了，这恰好扫除了中国人(至少暂时)了解西方思想的障碍。第二，主、客在人生活动中统一，理论与实践统一，这是很接近一般中国人的世界观的。第三，中国思想中一向注重普通人的问题，所谓“哲学家的问题”根本便是西方思辨传统的产物。第四，杜威强调控制环境和应付变迁以求有利于人生，这更是当时接受了进化论的中国人所欣然首肯的了。第五，实验主义的应用一向以在社会、政治哲学方面的效果为最显著，杜威在中国的讲演也偏重在这一方面。这又是它比较容易接得上中国思想传统的一个重要原因。第六，我们必须记住，杜威同时又是一位教育哲学家，他的实验主义教育学说在美国曾发生过重大的影响。他在哲学上反对形式主义，在教育上更是如此。这对于中国的旧式教育尤其有对症下药之巧。杜威在中国各地讲演也以教育讲演为最多。所以后来通过他的学生(如陶行知等人)的实际努力，杜威的教育理论在各地小学中获得广泛的应用。“生活即教育”、“从做中学”等口号一时成为中国儿童教育的指导原则。在这一方面，实验主义在中国所发生的深远影响更是难以估计的。[87]

以上六点分析并不够全面，但是至少已足以说明胡适所介绍的杜威实验主义，对于中国当时的思想状态而言，确是“实际相关的”。而且问题尚不止于上述几项个别的根据。更重要的是，从整体的观点来看，杜威哲学所代

表的思想形态比较接近中国传统思想的基本架构。马克思在《费尔巴哈论纲》中曾说过："从来的哲学家只是用不同的方式来解释世界，但是真正的任务是改变它。"西方的主流哲学确是以解释世界为它的主要工作。马克思这句话的言外之意当然是说他自己的哲学是属于"改变世界"一型的。我们可以根据不同的观点把哲学划分为种种不同的类型，"解释"与"改变"两型自然远不足以穷尽哲学的形态。但是马克思的分法却有助于我们了解西方思想在中国近代史上的发展。中国思想的主流——儒学——基本上属于"改变世界"的类型。儒学当然也有"解释世界"的成分和其他的成分。但是当作一种社会、政治哲学来看，儒学的主要目的是在于安排秩序，或重建秩序（在秩序已不合理的情形下）。程、朱之所以定《大学》为儒学的总纲领，其用意即在于此。这种"改变世界"的性格尤其突出地表现在"经世致用"的观念上。虽在乾嘉考证学鼎盛之际，第一流的学人仍未忘"经世"的目的。[88]晚清的经世运动汇结于康有为的《孔子改制考》，尤其可以说明19世纪末到20世纪初儒学内部存在着"改变世界"的强烈要求。严译《天演论》风靡全国正是因为它为"改变世界"的可能性提供了"科学的"根据。我并不是否认这一时期的中国思想中还有其他的关怀，我只是说一切其他的关怀，和"改变世界"的关怀相较，都只能居于次要的地位。杜威的实验主义便恰好是一种"改变世界"的哲学。怀特（Morton White）曾列举杜威哲学的要点如下：一、思想是行动的计划，而不是"实在"的反映；二、一切二元论都不能成立；三、创造的智慧是解决问题的最好方法；四、哲学必须从形而上学中解放出来，而专注于社会工程设计的工作。[89]除第二点是西方哲学史上特有问题外，其余三点都是和在经世观念支配下的中国思想基调完全合拍的。杜威的实验主义通过胡适的中国化的诠释之后，这种"改造世界"的性格表现得更为突出。他把"新思潮的意义"归结到"再造文明"便是最有力的证据。杜威和马克思之间有许多根本的分歧，但在"改变世界"这一点上（包括强调理论与实践的统一），他们的思想是属于同一形态的。马克思主义之所以能继实验主义之后吸引了许多中国知识分子，这也是基本原因之一。

八、胡适思想的内在限制

这里自然引起了一个重要的问题，即何以胡适所代表的新思潮竟抵挡

不住马克思主义的冲击呢？这个问题当然绝不是思想史所能单独答复的。但本文仍只想从思想方面提供一点寻求答案的线索，全面地处理这一重大的问题在这里是不可能的。

几十年来，颇有人批评胡适的思想太浅，对于许多比较深刻的问题都接触不到。他提倡的“科学方法”仅流为一种通俗的“科学主义”和“实证主义”，他不但对欧洲大陆的哲学传统缺乏认识，甚至在英美经验主义一派的思想方面也未能深造自得。金岳霖曾公开指出：“西洋哲学与名学又非胡先生之所长，所以在他兼论中西学说的时候，就不免牵强附会。”（见冯著《中国哲学史》审查报告二）同时在中国学术思想方面，他的兴趣也限于清代的考据学，对于宋明理学，以及他专门研究的禅宗也没有相应的了解。这一类的批评很多，我们不必一一列举。本文所作的是思想史的工作，因此我既不必为胡适辩护，更无意讨论这些批评。从思想史的角度看，这些批评纵使完全正确，也和胡适在历史上的客观位置不相干，更和胡适本人所希望扮演的历史角色不相干，尤其和他抵挡不住马克思主义的思潮不相干。

胡适在学术上的兴趣本在考证，不过他想比清代的考证再进一步，走向历史，特别是思想史的综合贯通的途径。他在思想上一方面提倡“科学方法”，另一方面则鼓吹民主自由，希望把中国引上他所向往的现代化的方向。他在这两方面都做的是“开风气”的工作，用现代的名词说，也就是“启蒙”的工作。当时有人把他看作是“现代的伏尔泰”，是有一部分的理由的。[90]他的世界观、历史观大体上也仍在西方18世纪的启蒙思想的笼罩之下；他批评传统，强调“容忍”，信仰“进步”，更和伏尔泰颇多相似之处。对于这样一个启蒙式的人物，我们既不能用中国传统“经师”的标准去衡量他，也不能用西方近代专业哲学家的水平去测度他。因为这样做，我们便脱离了他所处的具体的历史环境了。

胡适自己曾这样评论他的文章的长处和短处：

> 我的长处是明白清楚，短处是浅显。……我抱定一个宗旨，做文字必须要叫人懂得，所以我从来不怕人笑我的文字浅显。[91]

不但他的文字“浅显”，他的思想也是一样，但是我们不能忘记“明白清楚”是

和"浅显"分不开的。胡适能够开一代思想风气正因为他的"浅显"。梁启超的影响之大也要归功于他的文字和思想的"浅显"。严复和章炳麟的古文都要比梁、胡两人"深晦",但正因如此,他们的一般影响力反而逊色多了。熊十力说:

> 在五四运动前后,适之先生提倡科学方法,此甚紧要。又陵先生虽首译名学,而其文字未能普遍。适之锐意宣扬,而后青年皆知注重逻辑。视清末民初,文章之习,显然大变。[92]

熊十力是非常不赞成胡适思想的人,但是客观上他不能不承认胡适当年开风气的功绩。这种功绩正来自他的"浅显"的科学方法和合乎逻辑的白话文字。事实上,五四后期的中国的马克思主义者无论在思想或文字的层次上都只有比胡适更"浅显"(马克思本人的著作当然是很"艰深"的)。所以胡适的"浅显"绝不是马克思主义在中国兴起的原因。

启蒙运动总不免要从批评现状开始,也就是说先要做破坏性的工作。胡适在这一方面的努力是大家都知道的。但是破坏了旧的以后,用什么新的东西来代替呢?胡适在这个问题上并不是没有答案。他在《我们走那条路》那篇引起争论的文字中说:

> 我们要建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家。[93]

但是这只是对于遥远的目的地的一种描绘,而不是一个具体的建设纲领和方案。怎样才能到达这个目的地呢?他说:

> 我们……集合全国的人才智力,充分采用世界的科学知识与方法,一步一步的作自觉的改革,在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日,即是我们的目的地达到之时。[94]

这依然是一种主观的愿望,没有具体的内容。在一个已经建立了共识和比较安定的社会体制中,这种主张也许可以博得较多人的同情。但是在 1930

年的中国,各党派对于如何"改变世界"这一重大的问题,无论在目的或方法上都存在着根本而严重的分歧,胡适的说法自然很难发生作用了。最重要的,当时马克思派"打倒帝国主义"、"打倒封建"的口号影响甚大。所谓"大革命论"对不少人是有号召力的。梁漱溟在《敬以请教胡适之先生》的长信里便说:

> 先生的主张恰与三数年来的"革命潮流"相反,这在同一问题下,为何等重大差异不同的解答!先生凭什么推翻许多聪明有识见人所共持的"大革命论"?先生凭什么建立"一步一步自觉的改革论"?如果你不能结结实实指证出革命论的错误所在,如果你不能确确明明指点出改革论的更有效而可行,你便不配否认人家,而别提新议。[95]

必须指出,梁漱溟也是反对"大革命论"的。但是他和"大革命论"者显然持有一种共同的假定,即中国的形势已急迫万分,我们必须立刻提出一套根本而彻底的"改变世界"的方案及其具体实行的步骤。"改变世界"当然不可避免地要涉及"解释世界"的问题。一个根本而彻底的"改变世界"的方案首先便必须建筑在对于那个世界的整体而全面的认识上面。所以梁漱溟又说:

> 先生……全不提出自己对中国社会的观察论断来,亦嫌太省事!中国社会是什么社会?封建制度或封建势力还存在不存在?这已成了今日最热闹的聚讼的问题,论文和专书出了不少,意见尚难归一。先生是喜作历史研究的人,对于这问题当有所指示,我们非请教不可。革命家的错误,就在对中国社会的误认;所以我们非指证说明中国社会是怎样一种结构,不足祛革命家之惑。我向不知学问,尤其不会作历史考证功夫,对此题非常感到棘困;如何能一扫群疑,昭见事实,实大有望于先生。[96]

这一质难可以说正好击中了胡适思想的要害。如果我们用"大胆的假设,小心的求证"来代表胡适的基本态度,那么要他立刻提出一个对中国社会的性质的全面论断来以为行动的指南,便等于要他只保留"大胆的假设",而取消

"小心的求证"。这在他以"科学方法"为中心的思想模式中是不可想像的。1936年罗尔纲写了一篇《清代士大夫好利风气的由来》,胡适看了,非常生气,指责他道:

> 这种文章是做不得的。这个题目根本就不能成立。……我们做新式史学的人,切不可这样胡乱作概括论断。西汉务利,有何根据?东汉务名,有何根据?前人但见东汉有党锢清议等风气,就妄下断语以为东汉重气节。然卖官鬻爵之制,东汉何尝没有?"铜臭"之故事,岂就忘之?[97]

试看胡适连这样一个局部性的概括论断(generalization)都不肯随便下,他怎么会轻易提出"中国社会是什么社会"这样全面性的论断呢?梁漱溟的期待当然要落空了。而且从他的观点来说,梁漱溟对这个问题的提法便根本不能成立。罗尔纲的题目不能成立,因为除非我们能先证明清代士大夫比其他各代都更要"好利",也比其他各代都更不"好名"。我们又必须进一步证明清代所有或至少多数的士大夫都"好利",而不"好名"。最后我们还得建立"好利"和"好名"的严格标准。如果士大夫"好名"、"好利"的现象无代无之,又不能加以量化,那么这个题目当然是没有意义的了。中国社会更是一个复杂万分的整体,我们又用什么标准来为它定性呢?更怎样能用一两个字(如"封建")来概括它呢?其实这里还涉及一个更深一层的问题,胡、梁两人都没有谈到。当时"革命论者"之所以定中国为封建社会,其用意根本便不在寻求一种合乎客观事实的历史论断,而是要建立一个合乎他们的"革命纲领"的价值判断。所以主张在农村革命的人(如毛泽东)便坚持中国社会是"封建"的或"半封建、半殖民地"的(因为这样才可以保留在城市进行暴动的理论根据)。而以城市暴动为基本革命纲领的人(如脱党以后的陈独秀)则强调中国社会早已进入资本主义的阶段了。这样的问题根本不是"历史考证"所能为力的。胡适即使违背自己的学术纪律,勉强答复梁漱溟所提出的"中国社会是什么社会"的问题,我们可以断言,他的答案不但绝不会为"革命论者"所接受,而且也不可能获得梁漱溟的首肯。因为梁漱溟也早已有了自己关于"改变世界"的具体纲领了,那便是他的《乡村建设理论》。

这里我们清楚地看到了胡适思想在"改变世界"方面的内在限制。他的"科学方法"——所谓"大胆的假设,小心的求证"——他的"评判的态度",用之于批判旧传统是有力的,但是它无法满足一个剧变社会对于"改变世界"的急迫要求。批判旧制度、旧习惯不涉及"小心求证"的问题,因为批判的对象本身(如小脚、太监、姨太太之类)已提供了十分的证据。科学方法的本质限定它只能解决一个一个的具体问题,但是它不能承担全面判断的任务。即使在专门学科的范围之内也不例外。专门学者或科学家当然无法完全避免在自己专题研究的范围之外,表示一些关于本行的全面性的意见。但是我们必须了解,当他这样做时,他也许仍然表现出科学的精神,但他所用的却已不是严格意义上的科学方法了。科学方法的训练可以使人谨严而不流于武断。正因如此,严守这种方法的人才不敢不负责任地放言高论,更不必说提出任何涉及整个社会行动的确定纲领了。这在实验主义者而言,尤其是如此,因为实验主义者首先便要考虑到社会的效果问题。一言可以兴邦,一言也可以丧邦,他的科学的态度不容许他轻下论断。

这里我们碰到一个几乎是无法解决的思想难题:科学方法要求我们不武断,对于尚未研究清楚的问题不能随便提出解决的方案,当然更不能盲目地行动。但是从个人到社会,随时随地都有许多急迫的实际问题需要当下即作决定。这些问题往往都不是事先能够预见的,更没有时间等待科学方法来个别地解决。生活既不能静止不动,那么这些决定便只有参照以往的经验做抉择了。这本是中、西哲学史上的老问题。朱熹基本上是主张"知先于行"的,但是他不得不承认:"若曰必俟知至而后可行,则夫事亲从兄、承上接下乃人生之所不能一日而废者。岂可谓吾知未至,而暂辍以俟其至而后行哉?"(见《朱文公文集》,卷四十二《答吴晦叔》第八函论"先知后行之说"。)笛卡儿也说,在行动不允许稽延而自己又无法决定什么是真的解决办法时,便只好斟酌情况在各种已有的意见中选取一个。[98]胡适由于深受考证学和科学方法的训练,所以常常要人在证据不足的情形下"展缓判断"。例如关于老子年代的问题,他便说:

> 怀疑的态度是值得提倡的。但在证据不充分时肯展缓判断(suspension of judgement)的气度是更值得提倡的。[99]

但是冯友兰答复这个问题时，则说：

> 所说展缓判断的气度，话可以如此说，但我们不能如此行。譬如我写《哲学史》，我总要把《老子》放在一个地方。如果把《老子》一书放在孔子以前，我觉得所需要的说明，比把它放在孔子以后还要多。[100]

这是上述难题的一个最好的例证。《老子》的考据在写哲学史时都不能“展缓判断”，何况20年代和30年代的中国走哪条路的问题呢？胡适的实验主义既不能提出具体而有效的行动纲领，自然便只好让位了。

其实这个问题不但困扰着中国的胡适，而且就在同一时期也困扰着美国的杜威。当时景仰杜威的人也急迫地希望他提一套确定的政治方案来解决美国的社会问题。但是杜威说来说去只肯提供“创造的智慧”的老话和一套政治方法论。他总怕一旦提出“固定的目的”(fixed ends)或全面解决社会问题的“万灵药方”(social panaceas)，便将导向武断和僵化。其结果则是他的许多左派弟子转而向马克思的传统中去追求新的出路了。[101]

而且不仅30年代为然，这个老问题在70年代的美国又再度困扰着分析派的哲学家。我清楚地记得，在1970年前后，奎因(W. V. O. Quine)应邀参加了哈佛燕京学社的“访问学人计划遴选委员会”，因此我有机会和他聊天。他的数理逻辑和语言哲学，我完全外行，但是我大体上了解他的哲学立场。他可以说是继杜威之后在美国提倡科学方法最力的人。[102]那时美国的左派青年都崇拜马尔库塞(Herbert Marcuse)。我曾问他，分析哲学面对这种变局能不能提供与马尔库塞不同而比较健康的哲学答案。他一方面承认马尔库塞有很大的影响力，另一方面则对马氏颇存轻视。但是他似乎心安理得地认为应付社会动乱根本不在哲学的范围之内，而且哲学家对此也无任何特殊巧妙办法可以提供。后来他在一部通俗的哲学著作中说：

> 由于缺乏健全的解决办法，社会疾病带来一些草率的或迷信的办法。负责任的科学家“对这种疾病”自然也不免感到迷惑，但是性急而不能忍耐的社会大众却去倾听那些毫不负责的说法。[103]

我不知道他所谓"不负责的说法"之中是不是也包括了马尔库塞的理论在内。无论如何,70年代的学潮恐怕还是免不了在他的心中激起了一点波澜。他后来肯和人讨论"哲学是不是和人民脱了节"的问题,在我是并不觉得太意外的。[104]

胡适虽然没有接触过现代的分析哲学,但是他的思想倾向大体上是和分析哲学相同的,二者都以科学方法为中心。不过胡适学术的起点和终点都是中国的考证学,不像分析哲学是和自然科学(特别是数学和物理)连成一体的。因此,以科学方法而言,二者自有精粗之别。但是二者在世变和价值问题的前面所遭遇到的困难仍然是相同的。现在美国的分析哲学正面临着欧洲大陆以精神科学(Geisteswissenschaften)为中心的哲学传统的挑战。现象论、存在主义、批判理论、解释学等大量地涌现在英语著作中。分析哲学家也开始有人正视这个宿敌了。这未始不是一个好的转变。从中国的思想传统说,程、朱与陆、王的对立也和上述西方两派的分流(远源是经验主义与理性主义)至少在意义上有可以互相比较之处。胡适从考证学出发,上接程、朱的"穷理致知"的传统,因而对陆、王不免有排斥的倾向。这在他的《戴东原的哲学》结尾一段表现得尤其明显。他说:

> 但近年以来,国中学者大有倾向陆、王的趋势了。有提倡"内心生活"的,有高谈"良知哲学"的,有提倡"唯识论"的,有用"直觉"说仁的,有主张"唯情哲学"的。倭铿(Eucken)与柏格森(Bergson)都作了陆、王的援兵。……我们关心中国思想前途的人,今日已到了歧路之上,不能不有一个抉择了。我们走那条路呢?我们还是"好高而就易",甘心用"内心生活""精神文明"一类的揣度影响之谈来自欺欺人呢?还是决心不怕艰难,选择那纯粹理智态度的崎岖山路,继续九百年来致知穷理的遗风,用科学的方法来修正考证学派的方法,用科学知识来修正颜元、戴震的结论,而努力改造一种科学的致知穷理的中国哲学呢?我们究竟决心走那一条路呢?[105]

今天看来,无论是西方还是中国,这两个主要思想流派必然是一个长期

共存的局面,因为两派各有立场、各有领域,也各有成绩,谁也不能把谁完全压倒的。章学诚所谓“宋儒有朱、陆,千古不可合之同异,亦千古不可无之同异”(《文史通义·朱陆》篇)恐怕要算是最有哲学智慧的历史论断之一了,它不但适用于中国,也同样适用于西方。但是异同虽不能相合,却未必完全不能相通。至少我看不出,在人文学与社会科学的实际研究过程中,科学方法和解释学的方法为什么不能同时并用。

如何使两派相通?这个问题已离开了思想史的范围,而变成今后中国思想界所必须面对的新课题了。胡适说过:

> 今天人类的现状是我们先人的智慧和愚昧所造成的。但是后人怎样来评判我们,那就要看我们尽了自己的本分之后,人类将会变成什么样子了。[106]

胡适毫无疑问地已尽了他的本分。无论我们怎样评判他,今天中国学术与思想的现状是和他的一生工作分不开的。但是我们希望中国未来的学术与思想变成什么样子,那就要看我们究竟决定怎样尽我们的本分了。

1983年3月18日余英时敬序

注 释

[1] 见《文史通义》外篇三《报黄大俞先生》。

[2] 见萧公权:《问学谏往录》,129页,台北传记文学出版社,1972。

[3] 这是他在1959年给胡光麃信上的话。原信影印本见胡光麃《波逐六十年》,380页,香港,新闻天地社,第六版,1972。

[4] 见《国学季刊发刊宣言》,收入《胡适文存》第二集,8页,台北,远东图书公司,1971年5月第三版。

[5] 见中国近代史资料书刊:《戊戌变法》,第一册,49页,神州日光社,1953。

[6] 见《梁任公年谱长编》,上册,32页,台北,世界书局,1972年10月再版。

[7] 梁启超后来也说这个口号“张之洞最乐道之,而举国以为至言”。见《清代学术

概论》,161 页,商务印书馆,民国十年初版。

[8] 关于这一点,近人已有讨论:见萧公权:《中国政治思想史》,下册,844～845 页,台北,联经出版事业公司,1982;Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West, a documentary survey, 1839～1923*, Harvard University Press, 1954, pp. 50, 164～165。关于体用问题可看 William Aycrs, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*, Harvard University Press, 1971, pp. 150～152, 159～160。

[9] 《清代学术概论》,162～163 页。

[10] 见舒新城编:《近代中国教育史资料》,下册,993 页,人民教育出版社,1961。

[11] 《清代学术概论》,162 页。关于达尔文进化论在中国近代思想史上的一般影响,现已有专题研究,见 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard University Press, 1983。

[12] 《与熊纯如书札二》,见《严几道晚年思想》,3 页,香港崇文书店印行,1974。

[13] 《五十年来中国之文学》,《胡适文存》第二集,卷一,249～250 页。

[14] 旧传陈独秀于 1907～1910 年曾到法国留学,但据李书华和李石曾两人的回忆,其事实并不确。见郑玉汝编:《陈独秀年谱》,16～17 页,香港龙门书店,1974。并可参看李璜:《学钝室回忆录》,24 页,传记文学出版社,1973。

[15] 《新青年》七卷一期(1919 年 12 月 1 日出版),16 页。关于陈氏此文受当时杜威讲演的影响,可参看 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard University Press, 1960, pp. 230～231。

[16] 《胡适文存》第一集,卷四,728 页。按:此文也发表在《新青年》七卷一期。尼采的《重新估定一切价值》现在英文译作 *Revaluation of All Values*。尼采的本意只在攻击现存的伪价值,但他并未提供新的价值,见 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Fourth Edition, 1974, pp. 110～115。

[17] 关于此点见 Chow Tse-tsung 前引书,194～196 页,梁漱溟也说"东西文化"这类名词是因为新文化运动才在中国流行起来的。见他的《东西文化及其哲学》,2 页,台北虹桥书店重印本,1968。

[18] 见《哲学回忆录(一)》,《中国哲学》,第三辑(1980 年 8 月),364 页。

[19] 《古史辨·自序》,36 页,香港,太平书局,1962。

[20] 库恩的"典范"说有许多歧义,这里只就其中最重要的两点而言。参看他的 *Second Thoughts on Paradigms*, in *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, 1977, pp. 293～319。必须声明,库恩

论“科学革命”的结构本在解释每一专门学科的内在发展，所以它的对象是很具体的。我在这里借用它来说明胡适所倡导的思想革命当然不能密合库恩的原意，因为思想革命的范围是十分广泛的，不过如果专以胡适在整理国故方面所导致的史学革命——或考证学革命——而言，则“典范”的观念仍然是很适用的。参看《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》。

[21] 见唐德刚译注：《胡适口述自传》，255页，台北，传记文学出版社，1981。

[22] 见《胡适留学日记》，卷二，第一册，103页，台北，商务印书馆，1959。

[23] 同上，卷三，168～169页。按：这当然是有感而发的“夫子自道”。见他1917年1月16日《病中得独秀书》一诗。其第二节有“由分生情意，所以非路人”之句，即指此。见《尝试集》，111页，胡适纪念馆，1971年2月初版。

[24] 同上，卷一，79页。

[25] 同上，卷三，157～160页。参看他的英文论文 *The Confucianist Movement in China*，*The Chinese Students' Monthly*，9.7(May, 1914)，pp.533～536。

[26] 同上，卷九，第三册，653～654页。

[27] 同上，卷六，第二册，377页。

[28] 同上，卷十，第三册，703页。

[29] 同上，卷一，43～44页。

[30] 见《易卜生主义》，《胡适文存》，第一集，卷四，643页。

[31] 见《留学日记》，卷九，第三册，563～564页。

[32] 除前引一条外并可参看《留学日记》，卷三，《我之自省》，第一册，167页，及卷七《专辑与博学》，第二册，461～463页。

[33] 《留学日记》，卷十三，第四册，934页。

[34] 同上，卷十五，1087页。

[35] 见《诸子不出于王官论》，《胡适文存》，第一集，卷二，255页。

[36] 见他的 *The Hero in History* (Beacon Press, Boston, 1955)，p.33。

[37] 《胡适口述自传》，215页。中共原文见《学习》，1955年2月号。

[38] 不仅是古文，因为晚清以来所谓古文是专指桐城派那种纯净洗练的文字而言的。

[39] 见《胡适文存》，第一集，卷一，18页。

[40] 《科学与人生观序》附录三《答适之》，见《胡适文存》，第二集，卷二，153页。

[41] 《五十年来中国之文学》，《胡适文存》，第二集，卷二，246页。参看他的《新文学的建设理论》，收在《中国新文学大系导论集》(上海，1940年)，21～31页。

[42] 格雷德认为胡适的政治思想中有“士大夫意识”(elitism)与民主观念两个互相

冲突的因素，这个冲突一直要到30年代才获得一种解决的方式。见 Jerome B. Grieder, *Hu shih and the Chinese Renaissance, Liberalism in The Chinese Revolution, 1917～1937*, Harvard University Press, *1970*, pp. *238*, *269～271*。

［43］ 晚明以来，一部分由于王学提倡个性解放的影响，已不断有人把通俗文化中的小说、戏剧与士大夫的文化相提并论了。例如袁宏道(1568—1610)以《金瓶梅》胜过枚乘的《七发》，以《水浒传》的文学成就在六经和《史记》之上，后来金圣叹评点《水浒传》、《西厢记》诸书便是在这一风气之下完成的。生平最佩服金圣叹的刘继庄甚至认为民间的小说、戏曲、占卜、祭祀即是圣人六经之教的根源所在。但是这一路的思想在17世纪以后并没有继续发展。胡适在1916年曾注意到王阳明、袁宏道的白话诗，但系间接得来。对公安派的推崇俗文学似尚无所知。见《留学日记》，第四册，1024～1025页。近代在提倡小说、戏剧方面最有力并对新文学运动有问路之功的人则是梁启超。所以胡适并不是中国史上第一位抬高通俗文化的地位的人，但是他的提倡则确实发生了革命性的作用。这一点必须从近代新的社会背景方面去了解。关于刘继庄和中国史上通俗文化的问题，参看我的《从史学看传统》一文，《史学与传统》(台北，时报公司，1982)，14～16页。关于梁启超的影响，参看钱玄同的《寄陈独秀》，《胡适文存》，第一集，27页。

［44］ 林纾：《畏庐三集》，27～28页，商务印书馆，1924。

［45］ 《严几道晚年思想》，128～129页。

［46］ 见《留学日记》，第一册，157～160页，199页；第二册，468～470页。

［47］ 原载《庸言》第二卷第五号(1914年5月)，现收入《近代中国教育史资料》，下册，1070～1071页。

［48］ 上述诸人之中，除崔适是一位典型的传统经师外，其余都曾或直接或间接地受到西方思想的洗礼。但别的人如章炳麟早期甚至对儒家还持批判的态度。但是说他们基本上仍在儒统之内，应该不算大错。由此可见，我们在观念上必须把意识形态和学术思想加以区别，儒家意识形态在20世纪已经失效，但儒学本身仍有其源头的活水。尽管儒学和儒家意识形态之间有着千丝万缕的关联，二者之间终有一道界限在，则是自孔子以来即为儒者所明确意识到的。把学术思想与意识形态混为一谈，使我们始终不能正确地了解五四反传统、反儒家的历史意义。胡适晚年曾正式否认他"反孔非儒"。他说他对长期发展的"儒教"有严厉的批判，但是在一切著作中对孔子、孟子、朱熹却是"十分崇敬的"。见《胡适口述自传》，258页。其实他的意思正是说他反对儒家的意识形态——"孔家店"——但是并不反对儒学本身。章炳麟早年的儒家批判也应该从这一角度去理解。关于这一分别，请看我的《学术思想与意识形态》一文，刊于香港《明报月刊》200期纪念号(1982年8月)。

[49] 据胡适晚年回忆，蔡元培要聘他到北大教书是因为看到《诗三百篇言字解》。见《胡适之先生年谱长篇初稿》291 页编注。后来他在 1936 年 6 月 29 日给罗尔纲的信中劝罗氏用真姓名发表《金石补订笔记之最工者》，并且说："此项文字可以给你一个学术的地位。"这大概是从他自己早年的经验得来的。见罗尔纲：《师门辱教记》，56 页，香港，图南出版社重印本）。

[50] 《古史辨》，第一册，《自序》，36 页。

[51] 见顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的?》(上)，《中国哲学》第二辑(1980 年 3 月)，332 页。

[52] 梁启超《三十自述》说："时余以年少科第，且于时流所推重之训诂词章学，颇有所知，辄沾沾自喜。先生乃以大海潮音，作狮子吼，取其所挟持数百年无用旧学更端驳诘，悉举而摧陷廓清之。自辰入见，及戌始退，冷水浇背，当头一棒，一旦尽失其故垒，惘惘然不知所从事，且惊且喜，且怨且艾，且疑且惧，与(陈)通甫联床，竟夕不能寐。"见《饮冰室合集》，文集第四册，文集之十一，16 页，上海，中华书局，民国二十五年印行。

[53] 胡适晚年曾正式说明蔡元培误会他出自"世居绩溪城内"胡培翚(1782—1849)的一系。见《胡适口述自传》，4～5 页。

[54] 见孙常炜：《蔡元培先生全集》，1087 页，台北，商务印书馆，1968。

[55] 见钱穆：《国学概论》，下册，143 页，上海，商务印书馆，1931。

[56] 《清代学术概论》，12～13 页。梁启超写这二十五个字颇费斟酌。他的原文比此处多出十余字，后来特别专函中华书局编者改定，可见其慎重的态度。见左舜生：《我眼中的梁启超》，收在《万竹楼随笔》，176 页，台北，文海出版社，1967。

[57] 见《胡适论学近著》，630～646 页。

[58] 见胡适：《五十年来之世界哲学》第四节"演化论的哲学"，《胡适文存》，第二集，卷二，273～278 页。

[59] 见《实验主义》，《胡适文存》，第一集，卷二，296 页。

[60] 见《检论》(章氏丛书本)，卷三，《学变》，21 页。

[61] 见《胡适口述自传》，11 页。胡适所引张载语作"为学要不疑处有疑，才是进步"。这恐怕是他的记忆错误了。《张子全书》中有相近的观念，但并无此语。见唐德刚译注 9，20 页。我想此语大概是出自《朱子语类》卷十一《读书法下》："读书无疑者须教有疑，有疑者却要无疑。到这里方是长进。"见《朱子语类》，第一册，296 页，台北，正中书局，1973 年修补本。

[62] 见《胡适口述自传》，96～97 页，121～122 页；并可参看他的英文论文 *The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy*, in Charles A. Moore, ed., *The*

Chinese Mind, *Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, 1967, pp. 104～131。

[63] 《留学日记》,卷三,第一册,167页。

[64] 同上,卷三,第一册,168页。

[65] 《胡适文存》,第一集,卷二,380～381页。

[66] 见《实验主义》,《胡适文存》,第一集,卷二,296页;《胡适论学近著》,卷五,《介绍我自己的思想》,630～631页。

[67] 见 Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, Columbia University Press, 1943, pp. 119～125。

[68] 这是杜威在1891年说的,见 Morton White, *Social Thought in America*, *The Revolt against Formalism*, Beacon Press, Boston, 1957, p. 19。

[69] 见 Richard Rorty, *Dewey's Metaphysics*, in *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, pp. 72～89。

[70] 见《清代学者的治学方法》,《胡适文存》,第一集,卷二,383～391页;《中国古代哲学史》,载台北版《自记》,3～4页,台北,商务印书馆,1961。

[71] 见《胡适口述自传》,93～97页。

[72] 见《胡适手稿》,第九集下,卷三,545～550页,胡适纪念馆印行,1970。

[73] 《胡适口述自传》,94页。

[74] 见《四论问题与主义》,《胡适文存》,第一集,卷二,373～379页。

[75] 原文见《三论问题与主义》,《胡适文存》,第一集,卷二,373页。文字小有不同系参照《介绍我自己的思想》,《胡适论学近著》,632～633页。

[76] 见《几个反理学的思想家》,《胡适文存》,第三集,卷一,82页。

[77] 《毛泽东选集》,第一卷(1966年横排本),269页:"实践是真理的标准。"

[78] 见 Jerome B. Grieder 前引书,117～118页。

[79] 见蔡元培:《五十年来中国之哲学》,收在《蔡元培先生全集》,546页。

[80] 见《中国禅学的发展》,收在《胡适演讲集》,上册,142～143页,台北,胡适纪念馆出版,1970。尼采也说:"一个始终听话的学生是最对不起老师的。"见 Kaufmann, *Nietzsche*, p. 403。这比五四人物(包括胡适在内)常爱引的亚里士多德"吾爱吾师,吾尤爱真理"更为激进,但并未超过禅宗的境界。

[81] 任何人只要细读杜威在1948年为他的 *Reconstruction in Philosophy* (Boston, 1948)所写的新《导论》,便可知胡适在精神上和杜威多么相契。

[82] 原载《民铎》杂志十卷四号。此从贺麟《康德、黑格尔哲学东渐记》转引,见《中

国哲学》,第二辑(1980年3月),366～367页。

[83] 如他的口译者赵元任。罗素到北京学生组织的"罗素学术研究会"和青年们讨论哲学,会中竟有人提出"George Eliot 是什么?""真理是什么?"这样荒谬的问题。见胡适:《中国禅学的发展》,《胡适演讲集》,上册,145页。"研究会"如此,其他可想而知。

[84] 关于罗素在华讲学及其影响的问题,参看蔡元培:《五十年来中国之哲学》,556～557页;Chow Tse-tsung, *The May fourth Movement*, pp. 232～238。

[85] 贺麟:《康德、黑格尔哲学东渐记》,53～56页。

[86] 见 Sidney Hook, *John Dewey*, New York, 1939, p. 44。

[87] 可参看曹孚:《批判实验主义教育学》,《胡适思想批判》,第三辑(三联书店,1955),特别是326～328页。

[88] 参看我的《清代学术思想史重要观念选释》的"经世致用"篇,《史学评论》,第五期(1983年1月)。

[89] 见 *Social Thought in America*, p. 7。关于杜威的进化论是属于"改变世界"的性格,与以前斯宾塞(Herbert Spencer)的决定论截然不同,可看 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, revised edition, Beacon Press, 1955, pp. 125, 135～142。

[90] 见 John K. Fairbak, *Chinabound, A Fifty year Memoir*, Harper & Row, Publishers, 1982, p. 46。

[91] 《四十自述》,引自《胡适之先生年谱长编初稿》,67页。

[92] 见《纪念北京大学五十年并为林宰平祝嘏》,收入《十力语要初续》,17页,台北,乐天出版社,1973年再版。

[93] 《胡适论学近著》,卷四,445页。

[94] 同上,卷四,452页。

[95] 同上,附录一,56页。

[96] 同上,卷四,462页。

[97] 《师门辱教记》,53页。

[98] 见 René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Sciences*, in *The Rationalists*, Anchor Books edition, 1974, p. 57。

[99] 见《评论近人考据老子年代的方法》,《胡适论学近著》,127页。

[100] 见《中国哲学史补》,124页,香港,太平洋图书公司影印本,1970。

[101] 见 Morton White, *Social Thought in America*, pp. 200～201, 244～245。

[102] 奎因以哲学与科学连为一体是采取了杜威的立场。见 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 228。

[103] W. V. O. Quine and J. S. Ulliam, *The Web of Belief* (1978), p. 121, quoted in Hao Wang, *Quine's Logical Ideas and Philosophical Presuppositions in Historical Perspective*, mimeographed copy, December, 1981, p. 28.

[104] 参看 Hao Wang 前引文,132 页。

[105] 《戴东原的哲学》,196～197 页,上海,商务印书馆,民国十六年。

[106] Hu Shih, *My Credo and Its Evolution*, in *Living Philosophers*, New York, 1931, pp. 259～260.



附录一 《中国哲学史大纲》与史学革命

六十年后的今天，一般读者也许已经看不出《中国哲学史大纲》究竟为什么能够震动一世的视听了。所以这里有必要略作解说，以证实正文所谓建立“史学革命”的“典范”(paradigm)之说。这部书在当时最使人感到耳目一新之处已由蔡元培在《序》中扼要指出，即：一、证明的方法，包括考订时代、辨别真伪和揭出各家方法论的立场。二、扼要的手段，也就是“截断众流，从老子、孔子讲起”。三、平等的眼光，对儒、墨、孟、荀一律以平等眼光看待。四、系统的研究，即排比时代，以见思想演进的脉络。这四点当然都受了西方哲学史的影响，但是同时也和考证学的内在发展相应。如果只有外来的影响，而全无内在的根据，那便只好叫作“征服”，而谈不上“革命”了。蔡《序》所举第二和第三两点便恰好可以说明这一层道理。

关于第二点，即“截断众流，从老子、孔子讲起”，推翻以前一切不可信的经典材料，我们在前面已经提到了。但是这里应该补充一点，即这种“疑古”的态度同时也是考证学的内在理路逼出来的，不是胡适异想天开地从外国搬回来的。事实上那时的西方史学界并没有疑古的风气。顾颉刚说，关于《洪范》之类的远古材料，他早已受到康有为《孔子改制考》的暗示，知道它们是靠不住的。[1]《孔子改制考》开始便是“上古茫昧无稽考”，《新学伪经考》更把许多古文经斥为刘歆的伪造。这可以说是后来疑古运动的源头。[2]而且再进一步分析，康有为之所以能如此立说，正是因为乾、嘉以来的辨伪工作已一步一步地逼近了六经的本身。但是康有为的怀疑毕竟还是有限度的。在基本“典范”没有改变之前，他只能疑所谓古文“伪经”，而不敢再进一步疑他所信的今文“真经”。这和崔述(1740—1816)对古史的怀疑到六经而止步先后如出一辙。这里可以看到“典范”的限制作用。

关于蔡《序》中的第三点，所谓“平等的眼光”，也同样是从考证学的内在

发展过程中逐步透出来的。清代的考证最初集中在经学，旁及史学，后来发展到诸子之学。这是一个很自然的进程，因为以先秦古籍的校刊、训诂和考订而言，群经以后便是诸子了。在诸子之中，最先当然要碰到《荀子》。这是儒家内部唯一一部"非正统"或"异端"的子书。再下一步则是儒家以外的"异端"了，如《墨子》、《老子》、《管子》之类。我们只要细考清代乾、嘉以来古籍校诂的次第先后和成绩高下，便会发现这一发展显然是由一套信仰和价值的系统——即广义的"典范"——来决定的。但是这样对一部一部的子书深入地整理下去，最后必然导向诸子思想的再发现。这是经学研究上"训诂明而后义理明"的"典范"引申到子学研究上的一个无可避免的发展，但却绝不是清初顾炎武等人提倡"回向原典"时所能预见的。《四库全书总目提要》"子部总叙"说：

> 然儒家本六艺之支流……其余虽真伪相杂，醇疵互见，然凡能自名一家者必有一节之足以自立。即其不合于圣人者，存之亦可为鉴戒。

这显然是通过训诂而重新发现了诸子思想以后所发展出来的见解。而诸子中最先被发现与重视的便是荀子。《提要·子部·儒家类一》的"荀子条"说：

> 至其以性为恶，以善为伪，诚未免于理未融。然(荀)卿恐人恃性之说，任自然而废学，因言性不可恃，当勉力于先王之教。故其言曰……不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。是性、伪之分也，其辨别伪字甚明。杨倞注亦曰：伪，为也。……后人昧于训诂，误以为真伪之伪，遂哗然掊击……平心而论，卿之学源出孔门，在诸子中最为近正，是其所长。主持太甚，词义或至于过当，是其所短。韩愈大醇小疵之说，要为定论。

这是清代考证学家从训诂中发现了荀子思想的确证。《提要》的话其实代表了当时一般考证学家的共同见解。卢文弨(1717—1796)《书〈荀子〉后》(《抱经堂文集》卷十)和钱大昕《跋〈荀子〉》(《潜研堂文集》卷二七)都从训诂观点

为荀子的性恶论辩护，并同以荀子所谓"性"即是宋儒的"气质之性"。戴震《原善》、《诸言》和《孟子字义疏证》三部哲学著作中也有很浓厚的荀子色彩。章炳麟说戴震的议论"与孙卿若合符节"(《太炎文录》卷一《释戴》)，是很中肯的。[3]尤其值得指出的是上引《提要》"任自然而废学"一语即出于戴氏。《诸言》卷上云：

> 且一以自然为宗而废学问，其心之知觉有所止，不复日益，差谬之多，不求不思，终其身而自尊大，是以圣贤恶其害道也。

这样看来，乾隆时代的考证学不但重新发现了荀子，而且还自觉地发扬了荀子重"学"的传统。

稍后到汪中(1745—1794)这一代，诸子学的范围便扩大到儒家之外了。这里我们只需征引缪钺论汪中的一段话便足以说明问题了。缪氏在《汪容甫诞生二百年纪念》一文中说：

> 清人以训诂治经，渐及诸子，以其同为先秦古书，训诂音韵，多资取证，然尚鲜有发挥大义者。容甫治诸子，独能不囿于传统之见解，而与以新估价，其《墨子序》盛称墨子……谓"世莫不以其诬孔子为墨子罪。虽然，自儒者言之，孔子之尊，固生民以来所未有矣，自墨子言之，则孔子，鲁之大夫也，而墨子，宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是"。……其《荀卿子通论》阐发"荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经"。……盖其智力澄明，故能破除障蔽，高瞩远览，而又有客观之证据，非逞臆妄说者比。[4]

汪中能从墨子的观点去看孔子，这岂不充分地说明他已具有"平等的眼光"吗？岂不更可以证明这种"平等的眼光"是考证学的内在理路逐步逼出来的吗？

但是汪中的"平等的眼光"在当时不仅得不到赏音，而且还招来翁方纲(1733—1818)"名教之罪人"的谴责。尽管翁氏自己也是研究《墨子》的人，他却绝不能容忍汪中"敢言孟子之言兼爱无父为诬墨子"。[5]现代的人自然会

佩服汪中的胆识，而嘲笑翁方纲的俗见。但是从学术思想史的观点看，我们也许应该抛开情绪的偏向，而寻求一个理性的解释，因为这里恰好涉及了典范的问题。

清代考证学的典范是由顾炎武首先建立的。顾氏说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至于诸子百家之书亦莫不然。（《亭林文集》卷四《答李子德书》）

这是实践"经学即理学"的纲领的具体途径。这个典范到了清代中叶变得更成熟了。戴震说：

> 经之至者，道也。所以明道者，其词也。所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎圣贤之心志。（《戴震文集》卷十《古经解钩沈序》）

钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。（《潜研堂文集》卷二十四《臧玉琳经义杂识序》）

由此可见清代考证学的典范是通过文字训诂以明古圣贤在六经中所蕴藏的道。这是他们共同遵奉的信仰、价值和技术系统。在这一系统之下，顾炎武以至戴震的考证作品则发挥了具体的示范作用（狭义的典范）。绝大多数的考证家安于在这个典范之内从事库恩所谓"常态的研究工作"（normal research）。他们一部书接着一部书考订，一个问题接着一个问题研究，但是他们并无意在概念上或事实上寻求重大的新突破。由于一个内容丰富的典范往往带来无数的难题（puzzles），需要个别地解决，因此它的有效性可以维持一段很长的时期，直到严重的危机出现。所谓危机是指在正常的研究过程中不断遇到重大的变异（anomaly）现象，而渐为原有的典范所不能容纳。对于这种变异——即意外的新事实——研究者最初尚能稍稍调整典范以求

适应。但是最后变异太大，已非调整典范所能济事，那就到了新典范建立的时刻了。新典范的建立便表示这门学术发生了革命性的变化。清代三百年的考证学到了五四前夕恰好碰到了革命的关头。王国维曾指出清代三百年学术一共经历了三变："国初之学大，乾、嘉之学精，道、咸以降之学新。"他又说："道、咸以降之学乃(上述)二派之合而稍偏至者，其开创者仍当于二派中求之。"(见《观堂集林》卷二十三《沈乙庵先生七十寿序》)这一深刻的观察和典范说完全相符。顾炎武是清学典范的建立者，故其学大，戴震、钱大昕是这一典范的完成者，故其学精，道、咸以降则变异愈来愈多，典范已不得不时加调整，故其学新。

清代考证学的基本假定本是通过训诂以明六经、孔、孟的义理。在这个假定之下，他们深信六经保存了三代以上的道，也深信孔、孟继承并发扬了这一自古相传的道。就这一层面而言，他们和宋、明儒并无根本的分歧。他们和宋、明儒最大不同之处在于对道的理解。他们认为宋、明儒所认识的道已经过释、道两家的污染，因而失去了本来的面目。所以他们主张"回向原典"以澄清儒学的传统。由此可见他们的基本观点仍是信古而非疑古，仍是独尊儒术而不是诸子平等。但是由于他们的研究方法是历史的方法，处处要尊重客观的证据，对于一切古代文献都要"考而后信"，这个方法终于使他们不断地发现许多意外的变异现象，和他们所持的基本假定互相凿枘。至少自戴震以来，考证学已开始显露出种种内在的危机。戴氏已发现了荀子思想在儒学中的重要性，但是他最后依然不能不归宗于孟子。章学诚已发现了史学的重要性或更在经学之上，而倡"六经皆史"之论，但是他仍旧要用"贵约六经之旨而随时撰述"(《文史通义》内篇二《原道下》)的说法来加以弥缝。汪中虽儒、墨并称，而卒言墨子"非儒而不非周"(《述学》内篇卷三《墨子后序》)。孙星衍则强调墨子"受孔子之术"，又说"明鬼是致孝鬼神之义，兼爱是尽力沟洫之义"(见《问字堂集》卷三《墨子后序》)。这些努力显然都是在调整典范以消解考证学的内在危机。

这种危机其实也就是所谓"技术崩溃"(technical breakdown)：不符合典范的期待的变异现象不断地出现了。新发现的文献证据不但不再能支持原有的基本假定，反而动摇了这个假定。从崔述到康有为，有怀疑经传中所传古史真相者，也有怀疑经传本身的真伪者。卢文弨、钱大昕、戴震则已隐隐

地感到荀子和孟子各得孔子之教的一面。汪中更以墨子的义理与儒家等量齐观。技术的崩溃还表现在另一方面,即常态的研究与典范之间开始发生脱节的现象,许多零碎的文献考证已失去了"明义理"的作用。这便是章学诚以来对考证学陷于"襞绩补苴"的指责。从这一角度看,晚清今文学派的兴起虽然背景很复杂,但也显然是对考证学典范进行的一次重大的修正。由于乾嘉以后支离破碎的训诂已不足以明义理,今文学家便提倡从《春秋》与《论语》中直接寻求孔子的"微言大义"。魏源(1794—1857)在《论语孟子类编序》中说:

> 经有奥义,有大义。研奥者必以传注分究而始精,玩大者止以经文汇观而自足。[6]

这是表示训诂考证只能得"奥义",另有"大义"则必须直接面对"经文"才能获得。这正是针对考证学的"技术崩溃"而发。魏源又在《刘礼部遗书序》中说:

> 今日复古之要,由训诂声韵以进于东京典章制度,此齐一变至鲁也;由典章制度以进于西汉微言大义,贯经术政事文章于一,此鲁一变至道也。……由董生春秋以窥六艺条贯,由六艺以求圣人统祀……[7]

可见他不但依然接受考证学的基本前提,而且也不否定考证学的方法,不过要另添一条发掘"微言大义"的捷径而已。所以今文学派虽属道、咸以降之"新"学,但是并没有建立新的典范,他们的工作基本上仍是调整旧的典范。下及康有为,也依然徘徊在旧典范之下:《新学伪经考》和《孔子改制考》都是以经学考证的面貌出现的,尽管它们的内容和方法都已逸出了经学考证的典范之外。古文学派的章炳麟也是如此。他中岁以后的学术固然已非清代考证学所能限,但他始终没有跳出古文经学的门户,也是一个无可否认的事实。

通过以上的分析,我们才能更精确地估计胡适《中国哲学史大纲》在中国近代史学革命上的历史意义。胡适一直到晚年都还特别记得他这本书在

两个重要观点上所发生的革命性的震动："截断众流，从老子、孔子讲起"和"平等的眼光"。他指出：由于他把伏羲、神农、黄帝、尧、舜从哲学史上切断了，以致几乎引起北大学生的抗议风潮，所以蔡元培写《序》特别提出这一点来替他辩护。[8]关于"平等的眼光"一点，他则说：

> 我那本著作里至少有一项新特征，那便是我[不分"经学"、"子学"]把各家思想，一视同仁。我把儒家以外的，甚至反儒非儒的思想家，如墨子，与孔子并列，这在 1919 年[的中国学术界]便是一项小小的革命。[9]

可见他自己尤其看重平视孔、墨的观点，认为在当时中国的学术界具有革命的意义。但是我们在上面已看到这个观点早已出现在汪中的著作中，而且晚清以来章炳麟、梁启超提倡诸子学也更明显地表现出这种倾向。那么胡适是不是过分夸大了他自己的作用呢？我想我们也许应该这样来看问题：胡适的新考证学中的个别观点大概都可以在清代考证传统中找得到根源，其中有些比较现代的成分则或来自康有为、章炳麟、梁启超、王国维等人的启发，或得之于西方学术的训练。从这一方面看，他确是承旧远过于创新，但是他的《中国哲学史大纲》所提供的并不是个别的观点而是一整套关于国故整理的信仰、价值和技术系统。换句话说，便是一个全新的典范。章炳麟、梁启超、王国维都已到了这个新典范的边缘上，甚至在个别的具体问题的研究方面，他们(特别是王国维)比胡适更新更精。但是他们毕竟没有踏出这最后的一小步。"截断众流"和"平等的眼光"之所以要等到《中国哲学史大纲》的出现才发生革命性的影响，正是由于它们已不再是个别的、孤立的观点，而成为新典范的有机组成部分了。

以"旧学邃密"而言，胡适不但比不上章、梁、王等老辈，而且也未必能驾乎同辈以至早期弟子之上。但是关键根本不在这里。他的基本贡献是一种综合性的创造。即以"新知深沉"而言，他也不一定真的超过了当时许多留学生。事实上，我们已看到，他对西方的"新奇的学说、高深的哲理"并没有很高的兴趣。他服膺杜威的实验主义主要是在方法论的层次上面。他对西学的态度可以说是"弱水三千，我只取一瓢饮"。而且他所"取"的不是绣好

的鸳鸯,而是绣鸳鸯的金针和手法。他没有深入西学固是事实,但也正因如此,他才没有灭顶在西学的大海之中。对于今天许多迷失在五花八门的西方理论中的人而言,胡适倒不失为一个比较健全的榜样。但是他有十分丰富的西学常识和敏锐的判断力,更重要的是他的旧学和新知配合运用得恰到好处。他能在国故研究上建立新典范、开辟新风气者,以此;他能提倡文学革命和领导新文化运动者,也莫不以此。

但是我们必须认清,胡适的学术基地自始即在中国的考证学,实验主义和科学方法对于他的成学而言都只有援助的作用,不是决定性的因素。我们已看到清代考证学自嘉、道以来便面临种种技术崩溃的内在危机,旧典范虽屡经修正而终不能容纳愈来愈多的变异。经过这一长期的发展,最后才有新典范的脱囊而出。这个新典范之所以在胡适手中完成,正因为他是从考证学传统中出身的人。这绝不仅仅是他从杜威那里学到了实验主义方法论便能办得到的。事实上,远在他接触杜威以前,新典范的种子已在他的心中发芽了。早在 1914 年 1 月 23 日他已提出了这样的问题:

> 吾国古代之学说,如管子、墨子、荀子,独不可与孔、孟并尊耶?[10]

这便是《中国哲学史大纲》中"平等的眼光"的始点。我们只要回溯一下上文的分析,便立刻可以看出这个观点最早可以上溯到卢文弨、钱大昕、汪中的时代。我们不必否认这个观念和西方近代的多元思想有关,但是我们同样也不能忽略它有中国考证学传统的远源。由于里应外合的双重便利,新典范的建立才能看来毫不费力而且很快地在他的手中得到成功。这是因为一切概念的范畴(conceptual categories)都已事先准备齐全了。[11]《中国哲学史大纲》是一部建立典范的开风气之作,而同时又具有示范的作用。无论今天看来,它包含了多少可以商榷的问题,它在当时能掀起考证学——史学的革命是丝毫不足为异的。继此书之后,胡适又在 1923 年发表了《国学季刊发刊宣言》(收在《胡适文存》第二集),那更是建立新典范的正式宣言,但已不在本文的讨论范围之内了。

最后我必须指出,本文的分析之所以采取库恩关于科学革命的理论,完全是为了说明上的方便,并且可以使考证学以外的一般读者也把握到《中国

哲学史大纲》在中国近代史学革命上的中心意义。但是本文的思想脉络却并非必须通过库恩的一套概念才能表达出来。库恩的理论也不是只适用于科学史的研究。事实上,他自己曾郑重声明,他的说法最初原是从文学史、艺术史、音乐史等园地借来的。[12]我们当然也可以撇开库恩的术语,完全用中国考证学的固有观念来解释本文的中心论旨,不过那样做比较费事,本行以外的读者也许会感到难以充分理解了。

注 释

[1] 《古史辨·自序》,36 页。

[2] 参看我的《五四运动与中国传统》,收入《史学与传统》,特别是 96～97 页。

[3] 参看钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,358 页,商务印书馆,1937。

[4] 见《诗词散论》,99～100 页,上海,古籍出版社,1982。

[5] 见胡适:《翁方纲与墨子》,《胡适文存》,第三集,卷七,598～599 页。

[6] 《魏源集》,上册,145 页,上海,中华书局,1975。

[7] 同上,242 页。

[8] 见《中国古代哲学史》,台北版《自记》,5 页。

[9] 《胡适口述自传》,216 页。

[10] 《胡适留学日记》,卷三,第一册,160 页。

[11] 关于这一点,参看 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, The University of Chicago Press, 1970, pp. 55～56。

[12] 见他的《跋》,208 页。

附录二　年谱学与现代的传记观念

年谱是中国史学史上一种特殊的体裁。撇开已佚的白居易《自编年谱》不算，自宋人编韩愈、柳宗元的年谱以来，其风迄今不衰。在这一千年之中，中国产生了数以千计的年谱（包括自撰年谱在内）。李士涛所编《中国历代名人年谱》（长沙，1941）已罗列了一千二百余种。现在大陆和台湾几乎每年都出版几部新年谱，可见年谱学仍在中国史学中具有充沛的活力。

年谱学虽起源甚早，但尤盛于清代，梁启超说："优为此者厥惟清儒，前代概莫能及。"[1]这是合乎实际的。清代的考证学扩大了中国人的历史意识，因此年谱逐渐脱离了文集的附录地位，而获得独立的身份，正式成为中国史学的一个有机组成部分。章学诚在《韩、柳二先生年谱书后》中说：

> 年谱之体，仿于宋人，考次前人撰著，因而谱其生平时事与其人之出处进退，而知其所以为言，是亦论世知人之学也。文集者，一人之史也；家史、国史与一代之史，亦将取以证焉，不可不致慎也。

又说：

> 文人之有年谱，前此所无，宋人为之，颇觉有补于知人论世之学，不仅区区考一人文集已也。盖文章乃立言之事；言当各以其时，即同一言也，而先后有异，则是非得失，霄壤相悬……前人未知以文为史之义，故法度不具，必待好学深思之士，探索讨论，竭尽心力，而后乃能仿佛其始末焉。[2]

章学诚在此特别强调时间的观念，是很值得注意的。我们不但应该知道谁

说了什么话，而且还得弄清楚这句话是在什么时候以及在什么具体情况之下说的。这一新观点便是历史意识高度发展的结果。章学诚以前的人当然也不是完全没有这种观念，但是却不明显，至少没有提升到充分自觉的层次。所以年谱学之兴起正可以说明中国史学自宋至清更趋于成熟了。

民国以后，年谱学又有了新的发展。张采田的《玉谿生年谱会笺》和胡适的《章实斋年谱》都是名著。张著承清代朱鹤龄、冯浩诸家之后，可以说是集大成的作品，他运用"细审行年，潜探心曲"的方法，从时间的客观性来判断诗人的主观命意所在，在年谱上是一"创格"。[3]胡著则在体例上有开风气的作用。他认定"年谱乃是中国传记体的一大进化"（见《年谱》自序），因此把它扩大用到学术思想史的研究方面。梁启超说它"不惟能撷谱主学术之纲要，并及其时代思潮"。[4]这个评判是公允的。所以，胡著的影响更为广泛。后来有许多关于学者和思想家的年谱出现，多少与胡著的尝试成功有关。

但是，另一方面，胡适却一直认为中国的传记文学远不及欧洲完备。早在 1914 年，他已将中西传记的差异概括如下：

> 余以为吾国之传记，惟以传其人之人格（character）。而西方之传记，则不独传此人格已也，又传此人格进化之历史（the development of a character）。[5]

民国二十一年他在《领袖人才的来源》一文中也说：

> 欧洲的传记文学发达的最完备，历史上重要人物都有很详细的传记，往往有一篇传记长至几十万言的，也往往有一个人的传记多至几十种的。……中国的传记文学太不发达了，所以中国的历史人物往往只靠一些干燥枯窘的碑版文字或史家列传流传下来；很少的传记材料是可信的，可读的已狠少了；至于可歌可泣的传记，可说是绝对没有。[6]

所以除了少数几部著作如王懋竑的《朱子年谱》、钱德洪的《阳明年谱》、汪辉祖的《病榻梦痕录》（自撰年谱）之外，他觉得中国比较缺乏生动可读的传记或自传。这一直觉的印象大体上自然是不错的。西方治中国史的专家也多

少在这一点上具有同感。例如杜希德(D. C. Twitchett)在一篇讨论中国传记撰述的专论中也认为中国的传记材料虽然十分丰富,但几乎千篇一律地流为刻板的行状,极少透露传主的人格(personality)。以西方传记的标准衡之不免令人失望。和胡适一样,杜氏对于宋代以来的年谱体裁,也颇为欣赏,认为这种写作方式不仅使得年代精确,而且也比较符合西方注重传主的"生活与时代"(life and times)的要求。但是他对年谱一体也有所批评。在他看来,年谱虽得之于精确而又失之于无法提供列传式的"连贯叙事"(connected narrative of events)。他的结论是:

> 年谱与其说是传记,倒不如说是为传记提供了一批札记。[7]

杜氏的批评对大多数年谱而言也不算无的放矢。但是说年谱具有不能"连贯叙事"的缺点,因此仅足为传记的撰写提供札记材料,而本身不是传记,则是一种带有根本性的批评。因为如果我们把年谱排除于传记的范围之外,那么中国的传记文学便更要显得贫乏了。所以我们有必要在此稍稍检讨一下中西传记传统的异同问题。

西方传记文学诚然有源远流长的传统。最近德国的密施(Geog Misch)以毕生之力所写的《自传史》(*Geschichte der Autobiographie*, 4 Vols in 8 Parts, 1949～1969)是一部公认为最具权威性的综合之作。此书经始于1904年,至作者于1965年逝世时仅写到但丁(Dante)为止,而所刊行的四巨卷八分册已近四千页了。但是这并不是说西方人自始即有"我"的自觉,因此自传之作早已形成传统。事实上以现代的标准言,古典时代的西方极少可以称作自传的作品。密施所搜集的公元前4世纪以前的自传材料大体来自诗文中所偶然透露的作者生活背景。研究古希腊传记文学的专家甚至怀疑希腊和犹太人自叙的风气是从古代波斯或其他东方地区传来的。[8]甚至迟至中古时代(500～1400),真正独立成篇的自传为数也非常有限,大概不过十部左右。[9]所以严格地说,西方传记(包括自传)风气的兴起乃是18世纪以后的事(见 Weintraub 书《导论》及《跋》)。胡适认为欧洲传记文学特别发达,主要也应该是指近代的情况而言的。

如果就近代以前的情况而言,中国的传记传统较之欧洲却未见得逊色。

以自传文字而言，司马迁的《自序》(及《报任安书》)，班固的《叙传》，王充的《自纪篇》，葛洪、刘知几的《自叙》等都是不折不扣的自传文字。中国自传的兴起不但远比西方为早(西方以4～5世纪奥古斯丁的《忏悔录》为正式自传之始)，而且确实形成了一个传统，所以后来庾信在《哀江南赋序》中说道：

> 昔桓君山之志事，杜元凯之生平，并有著书，咸能自序。潘岳之文采，始述家风；陆机之辞赋，先陈世德。

也许有人会说，中国的早期自传终究偏重在"家风"、"世德"方面，不是以作者自我为中心。其实西方早期的自传也是如此。在希腊、罗马时代，血缘关系支配着整个上层社会，所以贵族分子特重门第谱系。《荷马史诗》中的英雄无不自称为某某之子，罗马人也往往对人夸耀"世德"。在这样的社会里，诗文中所透露的自传资料是不可能以突出一己的个性或人格为主的，奥古斯丁的《忏悔录》是最接近现代自传的作品了，但是此书究竟算不算自传，在专家之间仍不免有争论。奥古斯丁在《忏悔录》中只用了一半的篇幅叙述自己的过去，而且这不是他的主旨所在，全书的主旨仍是宗教忏悔。所以严格地从自传观点来说，《忏悔录》是有其内在的限制的。[10]

自传如此，他传亦然。中国传记和碑版文字的缺点在西方也照样未能避免，戴俄基尼斯(Diogenes Laetius)的《哲学家列传》(*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*)是研究古代哲学史的重要资料，但是其中失之于简略、疏误、矛盾以及不可信之处比比皆是。[11]罗马时代的墓铭文字传世者至多，但文字几乎千篇一律，极少能透露死者的生活与思想。[12]布朗(Peter Brown)曾指出：

> 在大量的古代和中古的传记里，我们所见到的是用主要的、理想的品质来描写传主的一生。这些传主好像都没有以往的历史，甚至他们在童年时代已显出种种迹象，将来必然要攀跻生命的"高峰"——例如圣安博(S. Ambrose)从小游戏时便扮演主教；圣卡斯贝特(S. Cuthbert)从小就庄重，不肯转动车轮。这些传主几乎一出场就已成大器，好像他们很早就达到十全十美的境界了。[13]

熟悉中国传统传记文学的人一定立刻会联想到那些无数“异于常儿”的故事。可见在近代以前，中西传记的差异并不如想像中那样大。中西传记当然有差异，但那只是文化差异在传记方面的一般表现，并不是西方传记自始即生动可信，中国传记则从来是刻板而不甚可信。西方 18 世纪以来的传记诚然是生动详尽，然而也不是完全可信。例如美国开国元首华盛顿童年砍了父亲的樱桃树而直承不讳的故事，流传了一百多年。这个故事最早见于温斯的《华盛顿传》(Mason L. Weems, *The Life of Washington*)第五版(1806 年刊行)，但现在已被发现是伪造出来的了。[14]

前已指出，年谱在中国传统史学中是一种较新的传记体裁。这是宋人把编年一体应用到“一人之史”上面而产生的。所以年谱的出现在中国史学史上可以说是一种进步或发展。章学诚特别推重年谱“有补于知人论世之学”殊为有见。但是这种进步或发展在西方近代的史学观点之下却不易显现。这是因为中西双方对“编年”的了解大有不同。中国史学自始即有纪传和编年二体，此二体虽各有长短，要为不可偏废，这是自刘知几以来即已成为定论的了。宋代司马光的《资治通鉴》更把编年史的体裁发展到一个新的高峰，不但保存了古代编年史“备载其事”、“语无重出”的长处，而且也避免了“论其细也，则纤芥无遗；语其粗也，则丘山是弃”(《史通·二体》)的缺点，我们今天读《通鉴》绝不会感到它不能连贯叙事或不能解释史事的前因后果。

西方对编年史(chronicle)则完全是另一种态度。西方近代史学的理论与方法大体奠定于 18 世纪。在此之前，编年史可以说是中古以来的史学正宗。在 17、18 世纪，英国科学家如牛顿、哲学家如洛克、文人如约翰逊等无不推重编年史为上层社会教养所不可或缺的典籍。西方编年史在 chronicle 之外，尚有“年鉴”(annals)一个支流。后者源于 6 世纪的英国寺院。寺院方丈每年都造年历，后来又在年历上记载一些重大事件，遂形成了一种记事的传统。这个风气于 7 世纪时由英国传到欧洲大陆的寺院，从此西方寺院中便普遍有“年鉴”之作。这些“年鉴”今天仍是研究中古史的一批重要的原料。关于编年史与寺院年鉴的区别，一般认为前者是世界性的(universal)历史，后者是地方性的历史。但在 19 世纪下叶仍有人推重前者事具本末、体裁一律，

是已完成的史著;而后者则近乎中国所谓"断烂朝报",仅是供史家以原料而已。[15]

但是在现代新史学观念的影响之下,年鉴固无论矣,编年史也不配称为史学了。克罗齐(Benedetto Croce)贬斥编年最严厉,认为编年全无精神与生命,徒具一空洞的躯壳,因为其中缺乏对史事的内在了解。所以他的名言是:"历史是活的编年,编年是死的历史。"[16]克氏持说虽力,然仍未免抽象而不易捉摸。最近有人分析编年与史学之别,提出了以下三个主要论点:第一,近代史学专重人事,但编年史中之所谓世界性则以天象(natural)甚至"怪力乱神"(supernatural)为主。这是因为西方史学在古代受占星学的影响较大,而在中古又处在基督教神意说的笼罩之下。因此,编年史之所谓世界性其实含有很大的宇宙性(cosmic)的成分。第二,史学是以人事因果为中心,但编年史则往往把人事变迁解释为由于神的意志所造成。人事反成为天象的附庸了。第三,忽视人事因果而注重天象影响遂使得编年史家不太考虑到史实真伪的问题,他的注意力偏重在事件发生的时序一面。其结果是编年史成为以年表与评论为主,"连贯叙事"(continuous narrative)反而不是编年史家所能承担的任务了。[17]

西方现代史学家对西方传统编年史的批判观点可以使我们懂得何以西方汉学家对中国编年的史体(包括年谱在内)往往不能充分地欣赏。前引杜希德氏关于年谱不能"连贯叙事"的批评显然是有其文化背景的。蒲立本(E. G. Pulleyblank)是非常能赏识司马光的史学造诣的人,但是他对《资治通鉴》采用编年一体也终不免有微词,认为较之纪传体反是一种退步(retrograde)。[18]我个人也并不以为编年体今后仍然可以成为中国史学的主要形式,但是另一方面,我也不同意编年史在现代史学潮流的冲击之下已完全失去了存在的价值。最显著的例子是19世纪德国著名的史学教师普罗兹(Karl Ploetz)所编的《古代、中古与近代史纲要》(*An Epitome of Ancient, Medieval, and Modern History*,英译本刊行于1883年)便是一部十分成功的编年史。此书德文原本及英译本出版后,风靡一时,先后重印无数次。1940年哈佛大学欧洲近代史教授兰格(William L. Langer)又继起主编《世界史汇编》(*An Encyclopedia of World History*),也是以年系事,至今已增订重版多次,美国治史者几乎人手一编。这说明通鉴式的史著在今天仍有

广大的需要，编年一体自有其现代的用途。在中国方面，郭廷以所编的《太平天国史事日志》和《中华民国史事日志》也是很有用的参考书。

至于中国的年谱体裁，在西方史学中尚未见正式应用。我最近看到西方学者写古人的生平与思想，也偶有列专章为简谱者，如史登所著《尼采研究》即是一例。[19]这种简谱显然也能为读者提供"知人论世"之一助。但是从现代西方传记研究的主流来看，年谱的观念恐怕很难为西方传记家所普遍接受。尤其是心理史学(psychohistory)兴起后所盛行的"生命史"(life history)研究最和年谱观念格格不入。心理史学的具体成就到目前为止主要是在传记研究方面。从弗洛伊德的《达文西》和《威尔逊》(与 Villiam C. Bullit 合著)到艾理逊(Erik Erikson)的《青年马丁·路德》和《甘地的真理》都是显例。这一新风气虽然还没有真正传到中国史研究的领域，但中外史学家中对此跃跃欲试者也许已大有人在。一旦心理史学的传记研究蔚成风气之后，我们对于年谱的评价势将发生基本的改变。因此我愿意借此机会略略表示一下对这个问题的看法。

我是十分愿意看到受有严格心理史学训练的人来研究中国的历史人物。但是我并不认为从心理史学观点写成的新传记可以完全代替年谱的功用。不但如此，年谱学的进展反而可以为心理史学提供研究上的便利。我以前曾根据胡适《章实斋年谱》中所缕列的章氏从十六岁到二十八岁的自述，推论他早年可能经历过一个认同危机。这是年谱可以为心理史学提供重要线索的一个显例。[20]

西方心理史学的传记观念之所以不易与年谱体裁取得协调，其中牵涉到一种特殊的文化背景。古代犹太人对于历史时间所重者在"决定性的时刻"(kairos，意为 decisive moment)，也就是"关键性的时间"(crucial time)，而不在"按年排列的时间"(chronos，意为 chronological time)。所谓"关键性时刻"是指发生在一个民族早期历史上的重大事件。这个事件对该民族的性格有决定性的影响，因此长期保存在它的共同记忆里，历久而弥新。(这便是所谓 contemporaneity 的观念，即过去就是现在，也可说是一种"心理的时间"。)弗洛伊德在晚年的名著《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*)中提出了一个极大胆而富于启示性的说法。他根据一些其他古代的传说，推翻《旧约》中的记载，断定摩西本是埃及人。摩西领导犹太人出埃及之后，最

后被犹太人杀死了。这件大事便构成了犹太民族史上的"关键性时刻"。犹太人杀死摩西后忏悔了，于是从深刻的罪恶感中发展出他们特有的宗教意识，犹太人的民族性格也从此牢固地形成了——他们的强烈的道德感和坚忍不拔的精神。后来耶稣之死，在弗氏看来，也是摩西之死的重复。弗氏此说曾引起很多的争论，从历史考证的观点说，问题尤多。所以有人认为这只是一个"壮观的空中楼阁"[21]。弗氏生前曾寄望于考古发掘可以证实摩西是埃及人的假说，可惜到现在为止仍得不到地下证据的支持。[22]无论弗洛伊德的推测能否成立，他强调古代犹太人重视"关键性时刻"则确是很多人共同承认的事实。因此有些心理学者并不因其考证之疏而否认他的假设中所涵蕴的深刻意义。但是我们却可由此看出，这一特殊的时间观念正是弗氏心理分析学的文化背景之所在。他把童年阶段（从出生到五岁）看作每个人一生的"关键性时刻"便是从这里获得启发的。[23]

我们明白了弗氏的心理分析学别有其特殊的文化渊源，便只能把它看成一种待证的假设，而不可奉之为普遍的科学真理了。[24]事实上，如果我们接受人的生命发展以五岁以前为"关键性时刻"之说，那么这种心理分析便无法应用在历史人物的研究方面，因为童年时代的心理经验是不可能有文献证据的。[25]所以在实践中，心理史学家不能不修正弗氏的理论。艾理逊的《青年马丁·路德》所解释的是路德从十五六岁到三十岁前后的一段精神奋斗的过程。[26]这恰好相当于孔子自述他从"十五而有志于学"到"三十而立"的阶段。从史学家的立场说，我们不但不能把任何历史人物的一生完全化约到童年以至青年的一段，而且更不能把人的意识层面的东西完全化约到潜意识层面（the unconscious）去理解。心理史家的任务应当是如何去说明"关键性时刻"前后的人生发展诸阶段之间的关系，以及意识与潜意识两个层面的内在联系。孔子在三十而立以后还有"四十而不惑"、"五十而知天命"以下各阶段，心理史学派的传记家也未便完全置之不问。我们纵使不取中国人所谓"盖棺定论"之说，至少也要认真考虑孔子"四十、五十而无闻焉"的说法。艾理逊既能把心理分析推进到青年阶段，以后也未必不会再有人继续扩大心理分析在传记研究方面的应用范围。

这样看来，目前西方心理史学专注重"关键性时刻"，绝不是传记研究的唯一途径。更进一步说，发掘潜意识层面的心理积存诚然有助于对历史人

物的了解,但是"知人"却并不是非通过这一层面不可。颇出人意料的是弗洛伊德本人即曾明白指出:

> 就判断人的性格(human character)的实际目的而言,在绝大多数的情形下,我们只要根据一个人的行动及其思想的自觉表现便足够了。

这正是史学家通常所采取的立场。[27]弗氏此语事实上等于肯定了一般性的传记的价值。从心理分析的观点来研究历史人物至少有两层不易克服的内在限制:第一是材料的限制,只有极少数的历史人物留下了心理方面的材料;第二是理论的限制,"关键性时刻"的假设使得研究者不可避免地要偏重传主早年的心理经历而轻忽中年以后的"志事"与"生平"。我已说过,心理分析的传记学在中国是亟待发展的。但是由于它具有内在的局限性,它终不能完全代替其他体裁的传记——包括年谱在内——的功用。

中国的年谱学先后经过清代考证学的洗礼和近代史学的冲击,已发展得相当成熟了。事实证明它可以充分地承担起"连贯叙事"的传记任务。"周虽旧邦,其命维新。"我们有理由相信年谱在中国史学的领域内,今后仍将继续表现出它的充沛的生命力。

注 释

[1] 见梁启超:《中国近三百年学术史》,334页,台北,中华书局,1962。

[2] 《文史通义》外篇二,253~254页,古籍出版社,1956。

[3] 见《玉谿生年谱会笺·前言》,3页,中华书局,1963。"细审行年,潜探心曲"是张氏自己的话,见《会笺》,1页。

[4] 《中国近三百年学术史》,335页。

[5] 见《胡适留学日记》,第二册,415页,1914年9月23日条,台北,1959。

[6] 见《胡适论学近著》,513~514页。

[7] 见 *Chinese Biographical Writing*, in W. G. Beasley and E. G Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, 1961, esp. pp. 112~113。

［8］　见 Arnaldo Momigliano, *The Development of Greek Biography, Four Lectures*, Harvard University Press, 1971, p. 37。

［9］　见 Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual, Self and Circumstance in Autobiography*, The University of Chicago Press, Phoenix edition, 1982, p. 49。按：这一统计也是根据密施的巨著得来。本文论及密施之作均从 Weintraub 转手，特声明于此。

［10］　参看 Weintraub 前引书论奥古斯丁的专章，18～48 页。中国释、道、儒三家也有大量的忏悔录式的作品，颇足张自传文学之军。见 Pei-yi Wu, *Self-examination and Confession of Sins in Traditional China*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 39: No. 1, June, 1979。

［11］　见 Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, Image Books edition, 1962, Vol. 1, Part 1, 附录二《论史料》一文，pp. 296～297。

［12］　见 Samuel Dill, *Roman Society from N(7) to Marcus*, The Meridian Library edition, 1956, pp. 496～497。

［13］　见 *Augustine of Hippo*, University of California Press, 1969, p. 173。

［14］　见 Marcus Cunliff 1962 年为该书哈佛大学版所作的《导论》。洪煨莲先生曾讨论过这个伪造的故事。见《半部论语治天下辨》，收入《洪业论学集》，426 页，中华书局，1981。

［15］　见 James Westfall Thompson, *A History of Historical Writing*，第一册，159～160 页引 William Stubbs 之言，New York, 1942。

［16］　见 *History, Its Theory and Practice*, New York, Russell and Russell, 1960。特别是第一章"历史与编年"。

［17］　见 James William Johnson, *Chronological Writing: Its Concepts and Development*, 载 *History and Theory*, Vol Ⅱ, No. 2(1962), pp. 124～145。

［18］　见他所著 *Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang*, in *Historians of China and Japan*, p. 152。

［19］　J. P. Stern, *A Study of Nietzche*, Cambridge University Press, 1979. 第一章即是"A Chronology of Nietzche's Life"。

［20］　见《论戴震与章学诚》，67 页，香港，龙门书店，1976。

［21］　见 Salo W. Baron 1939 年所写的书评，现收入 Bruce Mazlish, ed., *Psychoanalysis and History*, Grosset's Universal Library edition, 1971, p. 55。

［22］　见 Robert Waelder, *Psychoanalysis and History: Application of Psychoanalysis to Historiography*, in Benjamin B. Wolman, ed., *The Psychoanalytic*

Interpretation of History,Basic Books，1971，pp. 25～27。

［23］ 前引 Baron 的书评 51 页也指出弗氏以人类文化发展与个人心理发展循同一历程。但 Baron 似谓其文化观乃仿个人心理历程而来，则未免适得其反。其实后者是以前者为模范而建立起来的。关于这一问题的解说，以 Philip Rieff，*The Meaning of History and Religion in Freud's Thought*(in Mazlish，*Psychoanalysis and History*，pp. 23～24)一文为最可信；并可参看 Rieff，*Freud：The Mind of the Moralist*（The University of Chicago Press，1979，Chapter Eight，"The Religion of the Fathers"，esp. pp. 280～285)。Rieff 之说颇为心理学家 Robert Jay Lifton 所推重，见他所编 *Explanations in Psychohistory*(New York，1974，pp. 24～25)。关于古代犹太人的时间观念，可看 Thorleif Boman，*Hebrew Thought Compared With Greek*(The Norton Library edition，1970，pp. 129～154)。

［24］ 据 David E. Stannard，*Shrinking History*，*On Freud and the Failure of Psychohistory*（Oxford University Press，1980)第四章，弗氏观念用之于心理史学者几无一不成问题，最多只有假设的意义。

［25］ 通常关于心理病人五岁以前的潜意识，只有在医生当面诊断时才能发现，此之谓"诊断室的证据"(clinical evidence)，史学家并没有这种便利。见 Erik H. Erikson，*Insight and Responsibility*（New York，1964)第二讲："The Nature of Clinical Evidence"。

［26］ 见 *Young Man Luther*，*A Study in Psychoanalysis and History*，The Norton Library editor，1962，p. 24，"Events of Martin's Youth"。参看 H. Stuart Hughes，*History as Art and as Science*，Harper & Row，1964，pp. 59～60。

［27］ 见 Cusbing Strout，*Ego Psychology and the Historian*，in *History and Theory*，Vol. Ⅶ，No. 3（1968)，p. 290，note 16 所引弗氏语及作者的评论。

从《日记》看胡适生平的几个疑案

联经出版公司重新编校的《胡适日记》是一部最完整、也最合用的新版本。最完整,因为它以曹伯言先生整理的《胡适日记全编》(安徽教育出版社,2001)为底本,又增加了一些以前未收的新资料;最合用,因为《胡适日记》四百万字,翻检不易,联经本在每册之后附加人名索引,为使用者提供了极大的方便。

最近一二十年来,晚清到民国时期许多重要人物的日记都已相继出版,为现代史的研究领域增添了很丰富的史料。但以史料的价值而言,《胡适日记》恐怕仍然要占第一位,远非同类作品所能比肩。理由很简单,从 1917 年到 1962 年,胡适无论在文化史、思想史、学术史或政治史上都一直居于中心的位置,他一生触角所及比同时代任何人的范围都更广阔,因此他观察世变的角度自然也与众不同。更难得的是,他在日记中保存了大量反对他、批判他,甚至诋毁他的原始文件,这尤其不是一般日记作者所能做得到的。所以他的日记所折射的不仅仅是他一个人的生活世界,而是整个时代的一个缩影。读完这部四百万字的日记,便好像重温了一遍中国现代史,不过具体而微罢了。

联经出版公司毅然决定出版这样一部庞大的日记,其原动力只能来自

一种纯净的文化理想。因此刘国瑞、林载爵两先生提议我为本书写一篇序文时,我在"义不容辞"的直感下便一口答应了。现在开始着手写序,我却不免颇为踌躇。因为我从不能决定采用什么方式把《胡适日记》的史料价值充分而又系统地呈现出来。二十一年前我为《胡适之先生年谱长编初稿》(胡颂平编著,联经,1983)写序时,胡适的日记除了《胡适留学日记》之外,其余部分尚未刊行。所以我只能从思想方面着眼,写成了一篇《中国近代思想史上的胡适》,但其中很少谈到他个人的事迹。自1990年《胡适的日记》影印本(台北,远流)问世以来,它便成为我经常浏览和翻检的一部史料。在一切涉及20世纪文化、思想、政治动向之类的论著中,我往往先参考《日记》,一方面寻求整体背景的了解,一方面觅取具体的证据。日积月累之余,《日记》逐渐引导我进入了胡适的世界,我在二十年前的一片空白,今天总算勉强填补起来了。

反复考虑之后,我最后决定根据《日记》的内在线索,把胡适的一生分成几个阶段,并分别点出其与中国现代史进程的关联。但在每一个阶段,胡适个人的生命史上一向存在着一些或大或小的疑点,现在由于《日记》的出现,其中有些问题已能够获得比较明确的解答。我自然不能在这篇序文中讨论所有的疑点,因此下面仅择其较有关系者,予以澄清。我相信这也许是使读者认识《日记》的价值与意义的一种最有效的方式。(余英时先生此文共有八万多字,这里选刊的是其中的部分章节——编者按)

博士学位的疑案

《胡适留学日记》刊布最早,流行也最广,所以不必多说。我在《中国近代思想史上的胡适》中,已详引《留学日记》,说明留美七年是他的"精神准备"时期。1917年6月他启程回国则象征了准备时期的终结,因为他的《文学改良刍议》已发表在《新青年》1月号,揭开了新文化运动的序幕。在这七年之内,中国学术思想界正处在低潮时期,不少人在重新探索出路。陈独秀的《青年杂志》(后改为《新青年》)和章士钊的《甲寅杂志》都代表了这种探索的努力。胡适个人的精神准备和中国思想界的新探索恰好发生在同一时

期，这才造成了他"闭门造车"而竟能"出门合辙"。

在这一阶段中，胡适生命史有两个相关的疑点，必须予以澄清：第一是博士学位问题，第二是他的哲学造诣问题。

关于博士学位的问题，早在1919年便已出现了。朱经农1919年9月7日给胡适的信中说：

> 今有一件无味的事体不得不告诉你。近来一班与足下素不相识的留美学生听了一位与足下"昔为好友，今为雠仇"的先生的胡说，大有"一犬吠形，百犬吠声"的神气，说"老胡冒充博士"，说"老胡口试没有pass"，说"老胡这样那样"。我想"博士"不"博士"本没有关系，只是"冒充"两字决不能承受的。我本不应该把这无聊的话传给你听，使你心中不快。但因"明枪易躲，暗箭难防"，这种谣言甚为可恶，所以直言奉告，我兄也应设法"自卫"才是。凡是足下的朋友，自然无人相信这种说法。但是足下的朋友不多，现在"口众我寡"，辩不胜辩，只有请你把论文赶紧印出，谣言就没有传布的方法了。[1]

"昔为好友，今为雠仇"即指梅光迪。这是当年"谣言"的起源。但朱经农显然知道关键全在胡适的博士论文没有印出来。1920年8月9日朱经农在致胡适函中附注又说：

> 又，你的博士论文应当设法刊布，此间对于这件事，闹的谣言不少，我真听厌了，请你早早刊布罢。[2]

胡适的论文终于在1922年刊出（见后），我想这也是一个原因。现在让我们根据《日记》重考这一疑案。《留学日记》1917年5月27日追记"博士考试"条说：

> 五月廿二日，吾考过博士学位最后考试。（中略）此次为口试，计时二时半。吾之"初试"在前年十一月，凡笔试六时（二日），口试三时。七年留学生活，于此作一结束，故记之。

此记明言“考过”，本无可疑。胡颂平《胡适之先生年谱长编》（台北，联经，1984）在此条之后的“编者按”中引唐德刚《胡适杂忆》：

> 胡氏在哥大研究院一共只读了两年（1915～1917），两年时间连博士学位研读过程中的“规定住校年限”（required residence）都嫌不足，更谈不到通过一层层的考试了。……所以胡适以两年时间读完是不可能的。[3]

《年谱长编》的“编者按”接着说：

> 照《胡适杂忆》的话，似哥大不应授予胡先生博士学位的。但哥大授予胡先生博士学位乃是事实，若非唐君推断有错误，则是哥大办理博士学位授予的人有错误。（第一册，285 页）

胡颂平先生为胡适辩护，自在情理之中，但唐德刚先生的怀疑是否有根据呢？胡适晚年在《口述自传》中是这样回忆的：

> 我在 1915 年 9 月注册进入哥大哲学系研究部。其后一共读了两年。在第一年中，我便考过了哲学和哲学史的初级口试和笔试。初试及格，我就可以写论文，我也就[可以]拿到我的[哲学博士]的学位了。1917 年的夏季，我就考过我论文最后口试。所以两年的时间——再加上我原先在康乃尔研究院就读的两年，我在哥大就完成我哲学博士学位的一切必需课程和作业了。[4]

这和前引《留学日记》一条先后一致。《日记》说他在 1915 年 11 月——即入哥大两个月后——便考过“初试”，这是无可怀疑的事实。今据《口述自传》，则知他在康乃尔最后两年已修了足够的哲学史和哲学课程，所以他读博士学位的时间一共是四学年，并不自哥大始。但是胡适在康大毕业是 1914 年，为什么他说在康大读了两年研究部的课程呢？1914 年 6 月 17 日

“记本校毕业式”条解答了这个疑团：

> 余虽于去年（按：1913 年）夏季作完所需之功课，惟以大学定例，须八学期之居留，故至今年二月始得学位，今年夏季始与六月卒业者同行毕业式。（《留学日记》卷四）

原来他每年都上暑期学校，到 1913 年夏天已修足了毕业学分，只因限于校章的规定，延迟到 1914 年 2 月才正式取得学位。他最后两年多修研究部的哲学课程，是无可置疑的。《留学日记》中有很多条札记可以证明这一事实，读者不妨自行检阅。

康乃尔哲学系当时以德国唯心论独步美国，胡适所师事的克雷敦（James Edwin Creighton）、汉门（W. A. Hammond）、狄理（Frank Thilly）、阿尔贝（Ernst Albee）等人都是望重一时的名家。[5]胡适在康大的哲学训练已奠定了他在哥大攻读博士学位的基础。由于他的思维方式自始便与黑格尔一派的路数不合，他早在 1914 年 1 月便露出了接近杜威一派的观念的明显倾向（见《留学日记》卷三，第三二、三四两条札记）；第二年 5 月他已成为“实效主义”（pragmatism）的信徒（同上卷九，第五二条）。所以他“在 1915 年的暑假中，发愤尽读杜威先生的著作，做有详细的英文提要”（《留学日记·自序》）。有了这样充分的准备，胡适两年内在哥大完成“哲学博士学位的一切必需课程和作业”便丝毫不必诧异了。

但唐德刚在上引《口述自传》一段文字的注释中却又提出了另一相关的疑问，推断胡适博士论文口试的结果是“大修通过”（pass with major revision），而且必须“补考”，因此迟至 1927 年他重返哥大，满足了这两项要求之后，才取得博士学位。我们都知道，哥大过去有一项规定，颁授博士学位必须在论文出版并缴呈一百本之后。因此在一般的理解中，这是胡适的学位比论文完成迟了十年的唯一原因。但唐先生的疑问也自有他的根据。他认为如果不是“大修通过”，“何必等到 1922 年杜威离华之次年始付印，1927 年亲返纽约始拿学位呢？”[6]所以他推测这是因为杜威去华两年，亲见胡适在“学术界的声势”，回到哥大后，运用他的“地位”，把“大修通过”改为“小修通过”（pass with minor revision）。这是一个“大胆的假设”，然而没有

经过“小心的求证”。因此他感慨地说:“如果杜威遗札尚存,哥大纪录犹在”,胡适学位问题的“官司也就不必再打了”[7]。可见他并没有在“哥大纪录”或“杜威遗札”中发现任何硬证,可以支持他的“假设”。唐先生似未见前引朱经农的信,但他的怀疑却与梅光迪不谋而合,甚为有趣。现在《胡适日记》出版了,我们可以试着解答他的疑问了。

胡适 1917 年回国后立即卷入了如火如荼的文学革命,紧接着又是 1919 年的五四运动。在最初四五年中,他的活动方面之多和工作量之大简直到了不可想像的地步。我们只要一查 1919～1920 年《日程与日记》残本[8]便可见其一斑。这一段时期内他心中不可能有印论文、拿学位证书的念头。那么他为什么终于在 1922 年出版了这篇论文呢?(*The Development of the Logical Method in Ancient China*, by Hu Shih [Suh Hu], Shanghai: Oriental Book Co.)除了与朱经农的信有关外,另一原因是他一度动念,愿意应哥大之聘,去教一两年中国思想史和文学史。《日程与日记》1920 年 9 月 4 日条记:

> Greene(按:即顾临,Roger Greene)来信,托我为 Columbia 大学觅一中国文教授,我实在想不出人来,遂决计荐举我自己。我实在想休息两年了。今天去吃饭,我把此意告他,他原函本问我能去否,故极赞成我的去意。我去有几种益处:(一)可以整顿一番,(二)可以自己著书,(三)可以作英译哲学史,(四)可以替我的文学史打一个稿子,(五)可以替中国及北大做点鼓吹。[9]

可知哥大原来托顾临探询他的意向,如果他不能去,则请他另推荐替人。他这时之所以有此想法,是因为三年来太忙了,自觉治学成绩下降,有改换环境的必要。他在 1921 年 7 月 8 日的《日记》中说:

> 去年我病中曾有《三年了》诗,只成前几节,第一节云:
> 三年了!
> 究竟做了些什么事体?
> 空惹得一身病,

添了几岁年纪！

我想我这两年的成绩，远不如前二年的十分之一，真可惭愧！

明白了这个背景，我们便不会奇怪他何以忽动远游之念了。一年半以后，哥大的聘书果然来了。《日记》1922 年 2 月 23 日条：

哥伦比亚大学校长 Nicholas Monroe Butler 正式写信来聘我去大学教授两科，一为中国哲学，一为中国文学。年俸美金四千元。此事颇费踌躇。我已决计明年不教书，以全年著书。若去美国，《哲学史》中下卷必不能成，至多能作一部英文的《古代哲学史》罢了。拟辞不去。

这时他的心情改变，又犹豫不决了。但成行的可能性仍然存在，这应该是他决定将论文付印的主要原因，一方面完成学位的最后手续，另一方面也可用为讲授中国哲学的教材。不但如此，1923 年 6 月他还有赴美参加教育会议的机会(见《日记》1923 年 6 月 4 日条)。所以论文不迟不早，单单在 1922 年出版，绝不是偶然的。后来这两个远行计划都取消了，因此才拖延到 1926～1927 年的欧美之行。

1926 年 12 月 26 日的日记上有一句话：

发电给亚东，请他们寄《名学史》一百册到 Dewey 处。

这当然是为了取得学位之故，所以这一百册论文直接寄给杜威。但《日记》中涉及博士学位的仅此一条，唐德刚先生认为"杜威遗札"可以解决胡适学位的问题，《日记》中恰好保存了杜威在 1926 年 9 月 30 日答胡适的一封长信(《日记》1926 年 10 月 9 日条)。此信主要是答复胡适所提出的关于"比较哲学"的问题，其次则是一些互相问候的话，没有半个字提到胡适学位的事。如果真如唐先生所推测，杜威用了大力量使哥大松动它的"严格校规"，把胡适的论文从"大修"改"小修"，那么这封信上至少会有一两句交代的话。彼此信中全不及此事，恐怕只能表示胡、杜两人心中根本就没有"学位"的问题。博士论文"口试"是"最容易的一道关"，这是唐先生也承认的(98 页)。

除非“哥大纪录”中有关于胡适从“大修”改“小修”的明确记载，我们实在很难想像考官中有谁故意和杜威过不去，一定要挑剔他所指导的论文。更使人难解的是：哥大富路得教授（Luther C. Goodrich）是1927年的目击证人，他既出面说明胡适得学位迟了十年完全是由于“论文缓缴”之故，唐先生为什么不予采信呢？下面是唐先生的话：

> 夏（志清）、富（路得）二教授认为……别无他因，只是“论文缓缴了”就是了。富老先生在1927年已（是）哥大的中日文系主任。是年胡适自英来美便是他筹款请来的——公开讲演六次。胡是三月份正式取得学位；6月初的毕业典礼上，胡公接受“加带”（hood）和领取文凭时的“傧相”（escort，这是那时的制度），便是富先生。据说当胡氏披着无带道袍应召向前接受加带时，他1917年的老同学，斯时已是哥大哲学系的资深教授的施纳德（Herbert Schneider），曾鼓掌戏弄他，弄得胡博士哭笑不得。
>
> 据富氏所知，1927年胡氏并没有“补考”。（99页）

这一段描述中有生动的细节，最容易使人感到胡适的学位问题确有不可告人的内幕。胡颂平先生指出胡适在这一年的6月已回到上海，不可能参加哥大的“加带典礼”，当然是一个无法反驳的事实。但他对于老同学“鼓掌戏弄”一事却难以应付，只好说是唐先生的“幻想”。这都是因为当时《胡适日记》尚未出版，别无资料可以比勘的缘故。事实上，唐先生此说确是得之于富路得，不过他听错了故事，误将胡适1939年6月在哥大得荣誉法学博士的经过搬移到1927年来了。《日记》1939年6月6日条记：

> 下午Columbia毕业典礼，我得一个法学博士学位。此为我做大使后得的第一个名誉学位。（今年有五个大学要给我学位，因医生的训戒，我只能出门接受两个。）
>
> Prof. Goodrich做我的Escort（按：“Escort”原文笔误作“Escot”）。

普通得博士学位绝无由一位教授作“傧相”之理，唐先生所谓“这是那时的制

度”,完全是“想当然耳”。在获得荣誉博士的场合,老同学“鼓掌戏弄”当然出于善意,这最后一点疑团便涣然冰释了。

总之,胡适的“博士学位问题”除了因“论文缓缴”延迟了十年之外,别无其他可疑之处。至少到现在为止,尚未出现任何足以致疑的证据,唐德刚先生“论文口试”为“大修通过”之说,仍然是一个“假设”。但这个“假设”已在胡适研究的领域中发生了影响。曹伯言、季维龙编著的《胡适年谱》(安徽教育出版社)1917 年 5 月 22 日条说:

> 日记中,未说明此次口试是否通过。(119～120 页)

这是受唐说影响的明证。我在上面的讨论仅仅是澄清事实,以彰显《胡适日记》的史料作用,并没有为他“辨冤白谤”的意思。

哲学造诣问题

与此相关的另一问题是胡适与哲学的关系。自从金岳霖说过“西洋哲学与名学又非胡先生之所长”(见冯友兰《中国哲学史》审查报告二)这句话以来,中国读者大致都接受了这一评论。即使胡适本人也从未自称“哲学家”[10]。他的思想走不上形而上学的路数(所谓“metaphysical turn of mind”),也没有接触过罗素以来的数理逻辑。所以金先生的评语是很中肯的。但是他先后修过康大克雷敦和哥大伍德布里奇(Frederick J. Woodbridge)两大名家的哲学史课程,更因为特别受到杜威讲各派逻辑的启发而决定以“先秦名学史”为论文题目。[11]他在西方哲学和哲学史两方面都具有基本训练则是不可否认的。这一点训练终于使他们在中国哲学史领域中成为开一代风气的人。胡适回国后事实上已放弃了西方哲学,转向中国哲学史、文学史研究的道路,他不能算是专业哲学家,是毫无问题的。但是我们也不能过分低估他的哲学知识;他在美国最后三四年所受到的哲学训练已达到了当时的一般水准,足够他研究中国哲学史之用了。这里我要介绍一下《日记》中所保存的一篇罗素书评。1923 年罗素为美国著名的杂志

Nation 写了《先秦名学史》的评论，开始便说：

> 对于想掌握中国思想的欧洲读者而言，这本书完全是一个新的开端。欧洲人很难同时是第一流的汉学家，又是合格的(competent)哲学家，这是不足惊异的。……一个人不通过中文而想知道中国哲学，面对着这一情况简直只好绝望。好了，现在我们终于有了胡适博士，他对西方哲学的精熟好像是一个欧洲人，英文写作之佳则和多数美国的教授没有分别，至于翻译古代中国文本的确实可靠，我想任何外国人都很难赶得上。具有这样独特的条件，他所取得的成果是十分引人入胜的，正符合我们的期待。听说这本书不过是他已出版的一部更大的中文著述的一个纲要，据读过的人说，原著(按：《中国哲学史大纲》上册)比本书还要好，这就更使人向往了。(英文原评见《胡适日记》1923 年 11 月 4 日条)

可见在罗素眼中，胡适的西方哲学至少是合格的。读了这篇英文书评，我们更难想像他在论文口试中会得到"大修"的结果。

胡适生前从来没有向任何人提起过罗素的书评。如果不是他把这篇文字附收在《日记》中，这件事便将根本埋没了。他在论文的最后一篇中专论"进化论与名学"。罗素在书评中对此持疑，认为从胡适所引的文字看，似乎尚不足成为定论(inconclusive)。这个批评对胡适发生了影响，他在 1958 年所写的《中国古代哲学史·台北版自记》中说：

> 此书第九篇第一章论"庄子时代的生物进化论"，是全书里最脆弱的一章……我在当时竟说："万物皆种也，以不同形相禅"，此十一个字竟是一篇《物种由来》。这真是一个年轻人的谬妄议论，真是侮辱了《物种由来》那部不朽的大著作了。(远流本，2～3 页)

胡适在北大编写《中国哲学史大纲》讲义时，"庄子进化论"不但是他的得意之笔，而且旧派学人也有深信不疑的。马叙伦著《庄子札记》便全袭其说，并因此遭到傅斯年的严厉批评[12]。胡适晚年为什么转而痛斥自己"年轻人的

谬妄议论"呢？我相信这是由于罗素的批评使他重新检讨了原文，终于放弃了早年的见解。

对苏联认识的转变

胡适在1926年7月17日离开北京，开始他的欧洲之旅，1927年5月17日从美国回到上海定居。三年半之后(1930年11月28日)才离开上海，重回北伐后的北京。在这一阶段中，有两个相关的问题，不妨在这里作一点澄清。我们读他1926年的《欧游道中寄书》(收在《胡适文存》第三集第一卷)，知道他在莫斯科匆匆参观的结果，印象很好。他和两个芝加哥大学的美国教授，一同访问监狱、讨论教育体制，感到十分兴奋。他一再称道苏联"完全采用欧美的最新教育学说"，这当然是因为其中以杜威的"从做中学"和英国道尔顿制为主。这三天的访问使他在政治思想上起了一个新变化，想把自由主义和社会主义结合起来。我很早以前便想知道他在莫斯科这三四天(7月29日至8月1日)的具体活动情况，以了解他何以思想上有此波动。不幸远流影印本《胡适的日记》恰好漏掉了《欧洲日记》的第一册(7月17日至8月20日)，现在《全编》本补进了这一册，我的疑团终于解开了。事实上，他在莫斯科只有两次参观活动：7月30日下午参观革命博物馆和31日上午11时参观第一监狱。两次加起来大概不会超过三四小时。关于教育制度，他则完全依据苏联教育部出版的《公家教育》一书。他对苏联的整体认识，主要是从两个美国教授(C. E. Merriam和S. N. Harper)口中得来的，《欧游道中寄书》已明言之。这两人都很"左倾"，Harper在1938年还为斯大林的"整肃"(Purge)辩护(见《日记》1938年1月29日条)。今天看来，他在莫斯科实在什么真相也没有看到。现在我们确知，因为列宁的文化和教育主管隆纳查尔斯基(Anatolii Lunacharskii)佩服杜威的教育学说，才企图引进"在做中学"和"道尔顿制"等西方的方法。但事实上，这些教育学说始终只是纸上文章，除了极少数模范学校之外，根本未曾实行过。20世纪20年代苏联中小学的教育比起沙皇时代只有更落后。[13]

在莫斯科日记中，我们发现，除了两个美国教授之外，他的思想变化也

和中国共产党早期领袖之一蔡和森有关。7月31日的日记：

下午往访(于)右任先生，他不在寓，寓中有一人，乃是蔡和森。相别甚久，彼此竟不认得了。我们纵谈甚快，陆续来者甚多……至十余人之多。右任也回来了。我与和森仍继续辩论，余人参加者甚少。从三点直到九点Radek来了，才把我们的舌战打断。[14]

8月3日他在火车上记道：

今日回想前日与和森谈话，及自己的观察，颇有作政党组织的意思。我想，我应该出来作政治活动，以改革内政为主旨。可组一政党，名为"自由党"。充分的承认社会主义的主张，但不以阶级斗争为手段。共产党谓自由主义为资本主义之政治哲学，这是错的。历史上自由主义的倾向是渐渐扩充的。先有贵族阶级的争自由，次有资产阶级的争自由，今则为无产阶级的争自由。[15]

他和蔡和森激辩了六小时，大概谁也没有说服谁，胡适仍然坚持他的自由主义立场。但是苏联官方安排的参观和两位美国教授的议论已先给他做好了心理准备，所以两天后蔡和森的话开始在他心中发生了反应；他不但愿意将"社会主义的主张"尽量收入自由主义之中，而且竟动了组织"自由党""作政治活动"的凡心。必须指出，胡适此时对苏联的好感和对社会主义的某种程度的肯定都是很真诚的。所以同年12月5日，他在《日记》中特别强调西方记者对苏联的报道多属"谣言"。他的思想变化则清楚地表现在他和罗素的一次谈话中。同年10月17日的日记：

去看Mr. Bertrand Russell，谈了□点钟。他的精神甚好，谈锋如旧。

奇怪的很，他说苏俄的Dictatorship办法是最适用于俄国和中国的。他说，这样的农业国家之中，若采用民治，必闹得稀糟，远不如Dictatorship的法子。我说，那我们爱自由的人却有点受不了。他说，那

只好要我们自己牺牲一点了。

此言也有道理,未可全认为不忠恕。

胡适似乎完全忘记了,1921 年 7 月 6 日罗素在离华前所刊布的告别讲词《中国到自由之路》(*China's Road to Freedom*)中早已详说过这一论点。他认为中国在获得"自由"之前必须先经过一个类似俄国式的社会主义"专政"(dictatorship)阶段。民主(democracy,即胡适说的"民治")必须假定一般人民都能读能写并且对政治事务具备一定程度的知识。但中国现在还不具备这样的条件,因此俄国共产党所用的方法也最适合于中国(见文中论"Russian Methods Suited to China"一段。全文收在远流影印本 1921 年 7 月 7 日条后,《全编》本则略去原文)。胡适对这篇讲词十分不满,同年 7 月 16 日他"在津、浦车中试作一诗",题目是《一个哲学家》。其中第二节说:

他看中了一条到自由之路,
但他另给我们找一条路,
这条路他自己并不赞成,
但他说我们还不配到他的路上去。

诗题中的"哲学家"便是罗素,上引第二节诗则是针对着"民主"、"专政"论点的驳斥。但五年之后他重闻此论,虽仍感到"奇怪得很",却肯定"此言也有道理,未可全认为不忠恕"了。对同一论点,先后竟作出了完全不同的反应,这是他在 1926 年思想上发生了波动的明证。事实上,他在莫斯科的第三晚(7 月 31 日)写信给徐志摩,已说:

今天我同 Merriam(芝加哥大学教授)谈了甚久,他的判断甚公允。……苏俄虽是狄克推多(按:即 ditatorship),但他们却真是用力办新教育,努力想造成一个社会主义的新时代。依此趋势认真做去,将来可以由狄克推多过渡到社会主义的民治制度。(《欧游道中寄书》)

这已接近罗素的观点,不过没有引申到中国方面而已。

组织“自由党”之念当然也起于一时“新的兴奋”(《欧游道中寄书》中语)。他的气质不是“行动的人”(man of action),“兴奋”平静之后,这个念头便自然随之而逝。而且即使他真想“出来作政治活动”,他也没有机会了。因为他 1927 年 5 月回到上海时,中国已成为“一党专政”的天下了。从 1926 年到 1941 年,他一直都对苏联和社会主义抱着这种比较肯定的态度。1941 年 7 月 8 日他在密西根大学讲演“意识形态的冲突”,才第一次提出苏联社会主义专政与民主自由的生活是绝不能并存的[16]。他在 1953 年 11 月 24 日的日记中评论海耶克(F. A. Hayek)《到奴役之路》(*The Road to Serfdom*)说:

> Hayek 此书,论社会主义与自由不能共存,其意甚可取。我在二十年前,尚以为 Socialism is a logical sequence of the democratic movement。近十年来,我渐见此意之不是,故蒋廷黻兄提议我们发起一个“社会党”,我不赞成。我是一个自由主义者,其主要信条乃是一种健全的个人主义(individualism),不能接受各种社会主义信条。

他说二十年前尚以为“社会主义是民主运动的逻辑的顺序”,是指 1933 年他在芝加哥大学的讲演;原文较长,对苏联和社会主义还是很恭维的,视之为对于西方民主理想的进一步实现和补充。[17]胡适的自由主义并不是始终一致的,其间有很重要的变动。只有通过前后几十年的日记,我们才能把他思想变迁的全程追溯出来。

送行的人究竟有多少

第二个问题比较小,但为了恢复历史的真实,还是应该略费笔墨。

罗尔纲先生在《关于胡适的点滴》中,对于胡适离开上海,迁回北平的经过有下面一段描述:

> 1929 年,胡适因连续发表《人权与约法》、《知难行亦不易》、《我们什

么时候才可以有宪法》、《新文化运动与国民党》等文章批评国民党政府，受到警告、围攻、查禁文章等胁迫。……(1930年)11月28日，全家从上海迁北平。我……这时随行同往。人们认为特务会在车站狙击胡适。我这个书呆子却一点没有想到。

这天上午约八时，我随胡适全家乘出租汽车从极司非尔路到了上海北车站。我跟胡适步入车站，走上月台。满以为胡适广交游，今天一定有不少亲朋到车站来送行。别的且不说，胡适夫妇与上海金融界巨子徐新六夫妇最相好，连两家孩子也彼此相好。胡适还有一个很好的朋友著名诗人徐志摩也在上海。亚东图书馆与胡适的关系更好得不用说了。半个多月来，汪原放同亚东图书馆的人到胡家帮助装书箱捆行李，忙碌不停。可是这些人，今天连影子都不见。为什么亲朋满上海的胡适今天却一个人都不来送行呢？我心里嘀咕着。已经走到头等车厢，胡适看着他两个儿子和胡师母上了车，正踏上车梯，我忽然听到对面那边月台上有人大叫胡校长。我和胡适都掉转头来，只见一个中国公学同学，边跑来边说："学生会派我来送行，请胡校长等一等，要照个相。"原来那位同学在车厢对面那边月台上远远地站着，等候胡适到来，见胡适要上车时才喊叫。他跑近了，匆匆把照相机对着胡适拍了照，就立刻飞快地跑出了月台。这时我才意识到今天究竟是怎么一个场合。[18]

罗先生是胡适最亲近的一个后期学生，有《师门辱教记》可证。他又是此次同行的人，他的追忆应该是十分可信的。但是请看《胡适日记》这一天的记事：

今早七点起床，八点全家出发，九点后开车。到车站来送别者，有梦旦、拔可、小芳、孟邹、原放、乃刚、新六夫妇、孟录、洪开等几十人。

罗先生将离家的时间(上午八时)记得如此准确，为什么月台送行的几十人却一个都没有看见呢？他所列举的徐新六夫妇、汪原放明明在场。徐志摩虽不见于《日记》，也难保不在"几十人"之内。月台对面的那个惊慌失措的

学生倒反而在《日记》中没有提到。既有几十人送行，那位学生又何至于害怕得如此狼狈呢？罗先生的记忆也不可能坏到这种地步。我不愿意去猜测他的动机，但是我敢断言，这是他想以浓墨刻画出一种极其恐怖的气氛，所以才虚构出这样一篇绘声绘影的绝妙文字来。我不能不佩服他想像力之丰富。但是如果胡适这一天的日记不幸遗失，罗先生的虚构便将被后人当成实录了。

“赫贞江上第二回之相思”

1937年，胡适出任驻美大使，卸任后又在美国各大学讲学，先后共九年，包括了整个抗日战争时期。这里我要报告我在《日记》中发现了胡适1938年夏季的一段短短的情缘。让我先把材料抄在下面，再逐步解说。1938年4月14日：

> Roberta Lowitz 邀吃茶，她谈在 Jamaica 看英国人的荒谬，我很感兴趣。她去参观其地之医院，为揭发其种种弊政，颇引起反动。殖民地之政治，至今犹如此，可恨。

4月16日：

> 今天 Robby 来谈，同吃饭，下午始去。

4月20日：

> 与 Robby 同饭，久谈。

4月29日：

> 与 Robby 同饭。

5月11日：

与 Roberta Lowitz 去看 *Susan and God*，是去冬最好的戏。

5月22日：

访 Robby 小谈。

5月23日：

与 Miss Lowitz 同吃饭。

5月26日：

Robby 来吃午饭。

5月31日：

R. L. 从 Washington 回来，邀去谈话。

Robby 即 Roberta 的亲切称呼，R. L. 则是 Roberta Lowitz 的缩写。胡适在一个半月之间和她吃茶、吃饭、久谈、小谈、看戏至九次之多。其间隔较长的空隙则是胡适外出演讲和公事忙迫的日子，我在《日记》中已一一查证。5月26日与31日之间则因 Robby 有华府之行。换句话说，只要胡适在纽约，他几乎每天或隔一天都和 Robby 一起吃饭和交谈。这是引起我对 Robby 其人好奇的起源。胡适这次为救亡而来，《日记》中的人物无一不和争取美国的支持与同情有关；他在纽约期间所接触的美国人很多，而频率之高则未有能比 Robby 者。然而到5月31日为止，《日记》完全没有透露 Robby 对胡适究有何种重要性，她又是以什么身份见知于胡适的。直到6月3日 Robby

的真面目才开始显露,这天的日记写道:

> 到 Dewey 先生家,他刚把他的大作 *Logic: Theory of Inquiry* 今天送去付印,故他很高兴,要我去谈天。我们谈的很高兴,许久没有这样痛快的谈天了。后来 Miss Lowitz 也来了,我们同去吃晚饭。

到此我才能初步断定:胡适认识 Robby 是由于杜威的关系。下面两条日记便进一步证实了这一推断。6 月 21 日:

> 杜威先生邀我与 Robby 同吃饭,在 Grillon Bruffer,饭后他们同到旅馆中谈。

6 月 26 日:

> 早上杜威先生与 Robby 同来,约去 Shelton Hotel 吃早饭,饭后与他们告别,他们出城游行,我回旅馆收拾行李。

第二条日记毫无问题说明 Robby 是杜威的助手或秘书之类。这时胡适也将离美游欧了,所以要收拾行李。

虽然如此,胡适与 Robby 两人之间的交往则远多于他们三人共同聚会的次数。整个 6 月,胡适大忙,也偶有三两天的外地活动,但他和 Robby 的单独往来还是相当频繁。

6 月 11 日:

> 看 Robby 的病,久谈。

6 月 12 日:

> 与 Lowitz 同吃饭。

6月15日：

Robby进医院割扁桃腺，下午我去访问。

6月22日：

今天是画像最后一次，约Robby同去看看，他说不坏。

6月24日：

（下午）九点半到Columbia Broadcasting Network，十点我广播"What can America Do in the Far Eastern Situation"，共用十三分钟。（中略）回到旅馆，（李）国钦夫妇打电话来贺，Miss Lowitz打电话来贺，I. C. Lee(?)打电话来贺。他们都说广播字句十分恳切明显。

这件事很可说明Robby对胡适一言一行多么密切关注，和他最好的老朋友李国钦一样。第二天（6月25日）日记写道：

晚上与Miss Lowitz同去Longchamp吃饭。

在此百忙之中他还抽空与Robby单独进餐。27和28日他到外地去讲演，30日起，他将有十一天（6月30日至7月10日）的中西部讲演之旅。在唯一空档的6月29日，他记道：

Miss Lowitz邀去游郊外，是一种休息。

郊游似乎预示着他们关系将进入一个新的起点。胡适7月10日下午回到纽约，《日记》说：

Robby知道我回来了，自己开车与我同去游Hudson Parkway，回

到他寓所小谈。

Robby“知道”他回来了，若不是胡适事前已将行程表告诉了她，便是回来后给她打了电话。他去欧洲的船期已定在7月13日；12日他有李国钦的饭约，讨论王正廷大使“大借款”的案子，下午去海关领取航行许可证，晚上有三十余位友人的送行宴会。午夜以后更须赶火车到华府，以便12日上午向大使馆、国会图书馆、国务院各处辞行。他是下午回到纽约的。在如此马不停蹄奔走了两天一夜之后，《日记》说：

> Robby开车与我去游Henry Hudson Parkway，到Arrowhead Inn吃夜饭，月正圆，此正是赫贞江上第二回之相思也。

这条日记清楚显示出两人的情感发生了一个跳跃。“月正圆，此正是赫贞江上第二回之相思”已道尽了一切，本不必再说什么。但胡适在“相思”两字之下涂去一字，又在条末添了一句带括弧的注语：

> （看1938年4月19日附钞的小诗。）

从字迹的浓淡和位置判断，似乎是几年以后加上去的，若是当时所写，那是不到三个月以前的事，何须注明年份？涂去一字也必与注同时，浓得完全看不见原字了。我猜想涂去的或是“债”字，因为太明显了，所以不能留下。注也是障眼法。所指“小诗”，现在已广为人知。诗曰：

> 四百里的赫贞江，
> 从容的流下湾，
> 恰像我的少年岁月，
> 一去了就不回还。
>
> 这江上曾有我的诗，
> 我的梦，我的工作，我的爱。

毁灭了的似绿水长流，
留住了的似青山还在。

这首诗主要为思念早年女友韦莲司(Edith Clifford Williams)而作，所以第二天日记中便有"作书与 Clifford"一语。[19]"月正圆"则是他回念 1923 年和表妹曹珮声在西湖烟霞洞"看月"的一段"神仙"生活。[20]但胡适加注而又涂字是为了故意误引后世读者掉进他特设的陷阱，以为他又再度想起了少年时代的往事。其实他当天写这条日记的真实心情毋宁更近于晏殊一首《浣溪沙》的下半阕：

满目山河空念远，落花风雨更伤春，不如怜取眼前人。

"赫贞江上第二回之相思[债]"是落在"眼前人"的身上。这是他和 Robby 离别的前夕，第二天他便有欧洲之行，是否重来，当时是无法预测的。

胡适在船上有一条日记很有趣味。7 月 16 日：

开始写信，(Prof. Hall、孟治、Robby)。

得 Clifford 一电："Young 173 Holland Park Ave. Clifford American Express August 6th."

有趣的是他给"眼前人"写信，但却同天收到"旧时人"的电报。韦莲司的电报是说她将于 8 月 6 日到伦敦，并以伦敦友人 Young 的地址相告。后来他果然在一位 Mrs. Eleanor Young 家和韦莲司相晤(8 月 21 日)，并有参观博物馆(8 月 22 日)和吃下午茶(8 月 24 日)等活动。更绝的是 Robby 竟也在 8 月底赶到了伦敦，但阴错阳差，胡适已于 25 日抵达苏黎支(Zurich)开世界史学大会，Robby 便只好从伦敦给他打长途电话了(8 月 29 日)。"旧时人"和"眼前人"同于 8 月下旬到了伦敦，偶然巧合乎？有心追踪乎？现在只有天知道了。

7 月 12 日月圆之夜"赫贞江上之第二回相思"，是他们两人情感的高潮，但也是"月盈则亏"的始点(the beginning of the end)。10 月 3 日他以中国

驻美大使的身份重回纽约,便也已不可能和 Robby 再续"郊游"之乐了。10 月 3、4、5 日,他都"在纽约",但《日记》上却是空白,不知道和 Robby 见了面没有;即使见过,大概也是在稠人广坐之中。10 月 6 日他便赴华府上任了。11 月 13 日的日记说:

> Dewey 先生来吃午饭,Miss Roberta Lowitz 同来。

这是 1938 年日记中最后一次提到 Robby。但 1939 年日记还是记载了多次和 Robby 交往的事迹:两人"共饭"有两次,一在纽约(6 月 20 日),一在华府(7 月 30 日),而且 6 月 7 日胡适到哥大接受荣誉学位之后,还特别去拜访她。《日记》说:

> 去看 Robby Lowitz,不在,也留一片。
> 回到旅馆,顾敬舆(哲)来看我。
> 孟治来,帮我收拾行李。
> Robby 来,用车子送我到 965 Fifth Ave., C. V. Starr 的家中。

车行一二十分钟之内,是他们唯一能单独谈话的机会。此外相见则在人多的场合(见《日记》10 月 9 日、10 月 23 日条),不必一一引原文了。但最可见他们之间关系亲切的是 12 月 22 日一次电话中的交谈。《日记》说:

> 祖望回来过节。
>
> Mrs. Grant (Robby Lowitz)打电话来说:昨天她同 Dr. Dewey 到 W. 49th. St. 一家中国饭店里去吃饭,她看见祖望同一班中国学生吃饭,她说:"那是胡适的儿子。"Dr. Dewey 不相信,叫人去问,果然是的。Robby 没有见过祖望,竟能猜着,真是聪明!

她能猜着,当然是因为她对胡适的面貌神情太熟悉了,胡祖望确长得像父亲,她不是毫无根据地胡猜。这也是《日记》中唯一的一次称 Robby 为 Mrs. Grant,这是她丈夫的姓,他们夫妇好像是分居。《日记》1941 年 1 月 11 日

条：

> 得 Dewey 先生信，又得 Robby 自己的信，都报告她的丈夫之死耗，为之叹嗟。

这也是胡适在日记中最后一次提到 Robby 的名字。但《日记》有一段很大的空白，即胡适 1938 年 12 月 5 日得心脏病住进纽约 Presbyterian Hospital 的 Harkness Pavillion，共 77 天。这 77 天完全没有日记，但我们确知 Robby 在这期间必曾多次来探访胡适。有什么证据呢？说来很有趣，证据是胡适在《日记》中涂抹掉的一句话。若无此抹去的一行，一个极重要的环节便脱落了。此句仅见于远流影印本，大陆排印的《全编》本反而不"全"了。让我把这条日记（1939 年 9 月 23 日）引在下面：

> 我的旧日护士 Mrs. Virginia Davis Hartman 到美京，我请他在 Nardman Park Hotel 吃饭。[他谈 Robby 的事，颇耐寻味。]

括号中的末句是涂去的，但字迹仍清晰可辨（见影印本第十四册）。这位哈德门护士从 1938 年 12 月 6 日开始看护他的病（《日记》1939 年 3 月 13 日），建立了深厚的友谊，后来一直照顾了二十年，直到他 1958 年回台北定居为止。哈德门本来未必认得 Robby，她们之所以熟识起来，一定是由于 Robby 在此 77 天中常来探病的关系。以胡适为轴心，哈德门也就开始和 Robby 有了交往，因而对后者的一言一行了如指掌。她当然知道胡适和 Robby 的关系，所以在谈话中报告了 Robby 的近况。究竟 Robby 有何"事"使胡适觉得"颇耐寻味"，已成一永不能解之谜。但其"事"或与胡适不无关系，则可由他抹去此句而约略推测其如此。他之涂去此句与他在"赫贞江上第二回之相思"条下之涂字与加注是出于同一心理，这是可以大致断定的。《日记》中所见胡适与 Robby 的一段短暂情缘，已尽于此。

现在我要进一步追问：胡适为什么在此作"秦庭之哭"的紧张气氛中，忽有此个人情感上的波动呢？首先我们必须从他的心情方面观察：第一，1938 年 4 月 16 日 Robby 第一次请他吃茶畅谈时，他来到美国已半年多了，虽到

处奔走呼吁,取得了不少民间社团的同情与支持,但毕竟缓不济急,无助于国家的危难,心中充满着焦虑。第二,在3、4、5、6几个月,他非常注意报载战争形势的推移。例如4月5日的日记:

> 今天战讯不佳,台儿庄已失守。敌军侵入江苏境。此次徐州战事已近三个月,成绩虽不劣,然牺牲精锐太多,念念寒心。

4月20日他记道:

> 今天报纸说临沂又失了。

5月15日:

> 今早报载日本兵的一路已截断陇海路的一段。

5月31日:

> 晚归看报,见武汉各政府机关正在准备搬移。此是意中的事,但使我心更烦,加上牙疼,终夜不能睡。五点半始稍睡。

所以6月8日他记道:

> 今日实在忍不住了,晚上写长信与某公,此为第一次作"秦庭之哭"。

此"某公"不知是不是罗斯福总统?可见战争失利给他多大的烦闷和痛苦。第三,本年从1月24日到3月18日,他作了一次巡回整个北美洲的演讲之旅,中间无一日之停。3月16日他自己统计:此行共51天,演说56次(美国境内38次,加拿大境内18次)。他的神经绷得太紧,但又松不下来,因为下面还有许多演讲和会议在等着他。第四,到了4月25日,他日常能解寂寥的中国友人都走光了,留下他一个孤身在纽约的人海之中。与他同来的张忠

绂和钱端升先后于1月27日和4月6日回国了。他的北平老朋友林行规(斐成)于3月29日到了纽约,从《日记》看,他们只要有空,几乎每晚都谈到深夜,给他情感上以极大的支持。但4月25日林行规也走了。他在这一天的日记中写下了一段话和一首诗,最可以显示他的孤寂心情,原文如下:

> 极感觉孤寂。斐成先生住此地,我们常见面,常谈天,给了我不少的快乐。他今早走了,故我今天甚感觉难过。晚饭时,独自走出门,寻到他和我同吃饭的"俄国熊"小馆子,独自吃饭,真不好受!
>
> 孤单客子最无聊,独访"俄熊"吃"剑烧"。
> 急鼓哀弦灯影里,无人会得我心焦。

此诗的后两句几乎把上述四种复杂的情绪都包括进去了。所以4月尾是胡适在情感上最脆弱、最烦躁也最孤寂的时候,Robby便恰好乘虚而人,闯进了他的生活。

我说Robby闯进了他的生活是有根据的,因为4月16日第一次畅谈明明是Robby一方面发动的。Robby既是杜威身边的人,胡适当在1937年10月6日到纽约后不久便认识她了。10月16日孟治邀了十位美国朋友同饭,其中便有杜威。其时他已年近八十,Robby很可能随侍同来。无论如何,胡适稍后去拜访老师时也一定会遇到她。(杜威的生日在10月19日,胡适常常送花贺寿或参加宴会。)因此他们一直要在六七个月后才开始单独交往,可以说明胡适并没有什么"一见倾心"的经验,也没有主动地去接近她。至少从《日记》看,是如此。他们之间最后发生了一种微妙情感,这是无可否认的事实。他和Robby的一段情缘似乎并不很严重,绝不能与韦莲司的关系相提并论,也未可与曹珮声的缠绵悱恻同日而语。胡适即使不任大使也会很快结束了它,即美国人所谓"不待发芽成长便把它捏死了"(to nip it in the bud)。"赫贞江上第二回之相思"也是胡适"偶然论"的一个例子。他在最孤寂的时刻偶然遇见一个聪明而又善解人意的Robby,未及设防的城市竟被她攻破了。但胡适的自卫机能和责任感向来都是很强的,他绝不会在临危受命、作"秦庭之哭"的特殊情况下,闹出举世喧腾的笑话来。他在1938年4

月 27 日写下一句自反的话：

> 我不大赴娱乐场，只是因为国家在破败状态。我们应该自己慎重，不可让人因我们而讪笑我们这民族全无心肝。

我相信这是他的真心话，并无矫饰。为什么墨沈未干，竟有了“赫贞江上第二回之相思”呢？古人说：“圣人忘情，最下不及情，情之所钟，正在我辈。”(《世说新语·伤逝》)胡适不是“圣人”，而是“我辈中人”，具有“我辈”同样的弱点，这一偶然的意外是不足惊怪的。但他毕竟很有智慧，这件事由浓而淡，化解得了无痕迹。1941 年 1 月 Robby 的丈夫死了，她还特别写信告诉胡适，可见彼此的交情始终是存在的。不过自此之后 Robby 的名字也从《日记》中消逝了。

如果 Robby 的事仅止于此，我也许不会有兴致写这一段“事如春梦了无痕”的“相思债”。但是我偶然读了杜威大弟子胡克(Sidney Hook)的自传，得到一个十分意外的发现，使我觉得胡适与 Robby 的情缘陡然增添了传奇的意味。让我先把胡克有关的一段记述译出来，再说其他。胡克说杜威晚年几乎对他事事都言听计从，但只有一件事他保持缄默。下面是他的原话的译文：

> 唯一的一件事我闭口不说的是他和 Roberta Lowitz Grant 之间的关系，这个关系把他和他的儿女及其家庭都分断了，最后他和儿女们竟至发生了一场陡然而不愉快的大破裂，那是因为他和她在相处差不多十年之后(她主要是照顾他的生活)，他以八十八岁的高龄竟和她结婚了。
>
> Roberta 先是 Lowitz 小姐，后是 Grant 夫人，再后是杜威夫人，她和杜威在一起的生活是怎样的，她和杜威的儿女们之间究竟有些什么困难——这整个故事只有当作杜威传记的一部分来说，才更合适。不幸得很，到现在为止，这段故事还没有在适如其分的层面和方式上写出来。[21]

Robby 最后竟变成了杜威夫人——胡适的师母，这是我完全没有想到的奇峰突起。杜威生在 1859 年，八十八岁当在 1947 年，前推十年则是 1937 年。可知胡适初识 Robby 之年也就是她刚刚随侍杜威之年。杜威长于 Robby 四十五岁（据唐德刚说，杜威八十七岁续弦，夫人年四十二。[22] 按：杜威续弦年岁似应从胡克说，但两人相差四十五岁大致可信），则 1938 年时 Robby 年三十四，比胡适小十三岁。Robby 既成了杜威夫人，她的事迹当不难在杜威传记中找到详细记载，何况他们结婚所引起的风波又是如此之大，当时报章杂志中恐怕也有不少“流言”（gossip）。这是值得有兴趣的人去追踪的。我则只能说到这里为止。不过最后我还要补上两条日记。1950 年 12 月 24 日：

> 今天 Mrs. John Dewey 在电话上告我说，“昨晚王文伯在旅馆房间里被火烧伤……”

1952 年 6 月 1 日：

> 今夜八点半，得 Mrs. John Dewey 的电话，说杜威先生（John Dewey）今夜七点死了。

这两处的 Mrs. John Dewey 便是当年的 Robby。胡适 1949 年重回纽约之后，和杜威交往仍多，一如既往。他和杜威夫妇在一起时，他是不是依照中国习惯，一律改口叫“Mrs. Dewey”呢？还是有时也依美俗，叫她“Robby”呢？这是一个再也无法求证的“大胆假设”，然而也是“颇耐寻味”的。

拒绝参加政府

在担任北大校长时期，我们可以肯定地说，1946 年胡适初从美国归来，他的全副精神都贯注在怎样“复兴北大”这个问题上面。他的心态似乎和 1931 年的时候没有什么不同，即一方面把北大重建成第一流的研究重镇；另

一方面也仍以学人自处，争取时间做自己的研究工作，《日记》中有关《水经注》的许多笔记，便足以为证。然而40年代中国的教育生态和政治生态已完全改变了。内战造成的生计艰难逼使教授不能安心治学，学生也失去了求知的兴趣。在政治两极化的情势下，学潮是当时一个最普遍的现象。如果说30年代中共设在各大学的地下组织还是小规模的，到了40年代末期则已非复吴下阿蒙。北大更是重点所在，当时的领导者是和我住在一起的一位至亲，我对于他的倾向了如指掌，他也信任我，并不避讳，不过没有透露他的地位和职务而已。我至今还清楚地记得，每次北大学生展开大规模的游行示威的时候，他一定在家中和我们聊天。直到1949年秋季，他才将活动详情当故事一样说给我听。所以胡适在北大的两年半之中，很大一部分精力必须用在应付学潮上面。他坚守自由主义的基本立场，对学生不但只"疏导"，不"镇压"，而且尽一切可能加以保护。[23] 1947年5月蒋介石有一篇给"全国同学"的文告，指责学潮"显受反动共产党直接间接之策动"（见《日记》5月18日条所收《经世日报》的报道），他便站出来公开表示异议。5月20日陶孟和从上海写信给他说：

我兄缄默久矣，识与不识，每谈及时，常深为忧虑。今早得读我兄对目前学潮谈话，谓政府动感情，诬学生有背景为不当。所见公平正确，直言无忌，不逊当年，曷胜钦佩！大家所忧虑者，可从此冰释矣。欣幸之余，专函奉告，尚乞谅察是幸。

胡适在信端写道：

陶孟和兄来信，可见一般朋友的心绪。此信亦可见南方报纸也有登出我批评政府的话的，此则甚可喜。

北方官报如《华北日报》，把我批评政府的一段删去了。（见《日记》1947年5月22日条所附原函）

他的自由主义立场虽能满足老朋友们的要求，但对于青年思想激进化的大趋势还是发生不了半点挽回的力量。教授如彼，学生又如此，他这次"复兴

北大"的努力可以说是彻底失败了。"这样的校长真不值得做!"确是他发自内心深处的感慨。

但是从1947年1月起,胡适便不断受到蒋介石的压力,逼他参加政府。2月22日他在日记中写道:

> 今天又与雪艇(按:王世杰)细谈。
>
> 晚上写信给雪艇:"考试院长决不敢就,国府委员也决不敢就。理由无他,仍是要请政府为国家留一两个独立说话的人,在要紧关头究竟有点用处。我决不是爱惜羽毛的人,……但我不愿放弃我独往独来的自由。……国府委员而兼北大,尤为不可。(中略)总而言之,我请求蒋先生容许我留在此地为国家做点有用的事。……"

他这一年的日记从2月15日开始,前面的已不存,因此这件事的缘起不明。据傅斯年2月4日给他的信,这是蒋在1月5日和傅单独谈话时的提议,要他"担任国府委员兼考试院长"[24]这时内战已全面展开,蒋为了争取美国的支援,希望胡适以"无党无派"的身份加入政府,以建立一种新的形象。这一点胡和傅心里都是很明白的。但蒋在这件事情上,逼得很紧,颇使他难于应付。3月中旬他到南京开中基会年会和中央研究院评议会,蒋在六天之内两次约他面谈。3月13日:

> 晚八点,蒋主席邀吃饭,先约我小谈。我申说我的意见,请他不要逼我加入政府。他说,你看见我的信没有?是托何市长(按:北平市长何思源)转交的。我说,没有。他最后说:"如果国家不到万不得已的时候,我决不会勉强你。"我听了,很高兴。出来时对孟真说:"放学了!"

3月17日蒋又托王世杰来劝他,《日记》说:

> 我以为是"放学了",其实不然。今早雪艇奉命来谈,说,院长不要我做了,只要我参加国民政府委员会,作无党无派的一个代表。我再三申说不可之意:国府委员会为最高决策机关,应以全力为之,不宜兼任。

3月18日又记：

> 下午四点，蒋先生约谈，他坚说国府委员不是官，每月集会二次，我不必常到会，可以兼北大事。我对他说，现时国内独立超然的人太少了，蒋先生前几年把翁文灏、张嘉璈、蒋廷黻、张伯苓诸君都邀请入党，又选他们（廷黻除外）为中委，这是一大失策。今日不可再误了。他承认那是错误。但他一定要我考虑国府委员的事。我辞出时，他送我到门，问胡太太在北平吗？我说：内人临送我上飞机时，说："千万不可做官，做官我们不好相见了！"蒋先生笑说："这不是官！"

蒋之所以如此紧逼不放，当然是因为他已感到他领导下的政府已面临很大的危机，特别是在争取社会信任和美国支持的方面。关于这一点，蒋在3月5日致胡适的信中，说得很露骨：

> 日前雪艇兄返京，极称先生坚不愿参加政府，但愿以私人地位匡辅国家，协助政府，闻之心感。惟改组后之国民政府委员会为集议决策机关，并无行政烦琐工作，其职权大于参政会而性质则相同，且系过渡时期机构，为期不过数月。倘先生并此而不参加，岂惟政府决定决策之最高机构失一重大助力，社会且将致疑于政府革新政治之诚意。用敢重违尊意，推定先生为国府委员。倘因时间匆促，不及于发表前商得先生之同意，尚望体念时局之艰难，务请惠予谅察，是为至荷。[25]

这明明只是要借胡适的名字为过渡期间（从"训政"到"宪政"）的政府撑撑门面，根本不期望他有任何实质的贡献。这个"国府委员"问题一直纠缠到4月19日胡才得解脱（见《日记》这一天所抄存的蒋电）。

在政治两极化的形势下，胡适为什么一方面政治上站在国民党政府的一面（如1946年参加制宪），另一方面却又坚决不参加政府呢？傅斯年在给他的一封信里，说得很透彻：

自由主义者各自决定其办法与命运。不过,假如先生问我的意见,我可以说:

一、我们与中共必成势不两立之势,自玄学至人生观,自理想至现实,无一同者。他们得势,中国必亡于苏联。

二、使中共不得势,只有今政府不倒而改进。

三、但,我们自己要有办法,一入政府即全无办法。与其入政府,不如组党;与其组党,不如办报。

四、政府今日尚无真正开明、改变作风的象征,一切恐为美国压力,装饰一下子。(下略)

五、我们是要奋斗的,惟其如此,应永久在野,盖一入政府,无法奋斗也。(下略)

六、保持抵抗中共的力量,保持批评政府的地位,最多只是办报,但办报亦须三思,有实力而后可。(下略)

我想先生看法也是如此,这些话是多余的。[26]

这是当时自由主义者所面对的两难之境:一方面要抵抗中共,使"政府不倒而改进",另一方面又对国民党政府极其不满,必须保持在野的独立地位,不断地批评政府。胡适的看法自然与傅斯年是一致的,但是他之所以归宿于此一立场又和他在美国的见闻有关。1944 年 12 月 8 日他在哈佛大学和两位经济学教授和一位《基督教科学箴言报》记者畅谈,回寓后记其内容如下:

晚上在 William Henry Chamberlain 家(22 Holden st.)吃饭,客有 Prof. Harberler(economist), Mr. Markham (of the Christian Sc. Monitor),大谈。Markham 曾在南斯拉夫 Tito 军中住多时,最近始归来。他说的那儿的游击队情形,共产党情形,都可借作我国沦陷区游击区情形的记载。

最近欧洲新解放的各国(法、比、丹、意、希腊),无一国不发生政府与共产党主持的"抗战队"(或其他名称)的火并情形。政府主张解除此种军队的武装,而此种队伍不受命,故发生流血。最惨者为前昨日的 Athens 的英国海陆空军开火援助希腊政府,攻击其他的"抗战队"事件。

此种事件最足以使我们明了这十多年的中共问题,及这十年的中共对日作战的问题的态度,及将来的中共问题。

很明显的,他已预见战后国共内战必不可免。1945 年 8 月他给毛泽东的电报便是在这一知识背景下发出的。他希望中共"放弃武力",以和平方式争政权,这便可以避免欧洲各国所发生的悲剧。国共如不以兵戎相见,他当然也就不必一定站在政府的一边了。另一件事也极有关系。1946 年 4 月 24 日的日记说:

读 Krarchenko's I *Chose Freedom*,很受震动!此君原是苏俄驻美采办委员会的金类专家,1944 年他偷跑了,来到纽约避祸,向报界谈话,请求舆论的保护。

此书是他的自传,描写苏俄的内部惨酷情形,甚有力量。

他虽然早已在理论上否定了共产主义,但对于苏联的真面目,他大概是第一次读到,所以"很受震动"。这是真的"震动",使他久久不忘。1949 年 4 月 29 日陈垣《给胡适之先生一封公开信》中有下面一段话:

记得去年我们曾谈过几回,关于北平的将来,中国的将来,你曾对我说:"共产党来了,决无自由。"并且举克兰钦可的《我选择自由》一书为证。我不懂哲学,不懂英文,凡是关于这两方面的东西,我都请教你。我以为你比我看得远,比我看得多,你这样对我说,必定有事实的根据,所以这个错误的思想,曾在我脑里起了很大的作用。[27]

陈援庵先生不懂英文,居然把这本书及其作者的名字都记得清清楚楚,可知胡适对他讲述时必曾极尽绘声绘影的能事。这也同时反映了此书对胡适的"震动"之大而且深。他在 1947 年 8 月所写的《我们必须选择我们的方向》一文,从题目到内容,也都有这本书的影子。受了这一"震动"之后,他的"选择"已定,再也不会动摇了。

蒋介石想把他拉进政府以后还有好几次,包括驻美大使、行政院长,甚

至总统候选人。最使他意外的是再任大使一事。1947年12月12日：

晚上到雪艇家中久谈。他要我再去美国走一趟，这是出我意料的提议。他说，国家需要我去。我说，我老了，十年的差别，如今不比从前了。我说，如对日本和会在华盛顿开，我可以充一团员。但大使是不敢做的了。

12月16日续记：

蒋主席约吃饭，我去时始知只有我一个客。他力劝我再去美国做大使。他的意思很诚恳，但我不敢答应，只允考虑。

出主席官邸，即去访雪艇，细谈。我告以我不能去的理由。

12月17日他复王世杰的信，举出三个不能接受任命的理由，即指使美事，《日记》中也摘录了一部分信稿。胡颂平先生未见《日记》，以致《年谱长编》误以此信指辞谢行政院长的事。就《日记》所见，行政院长的提议发生在1948年11月22日，那是一年以后的事了。他在12月12日已一口回绝了王世杰的建议，为什么16日的晚上与蒋、王谈话之后，“在床上反复不能成眠”呢？[28]他恐怕不是在“考虑”早已决定的答案，而是因为此议勾起了他许多不愉快的回忆吧。1949年2月13日，在他决定以私人身份再去美国之后，政府还有请他“任大使”之电，他复电说：“弟深信个人说话自由，于国家或更有益，故决不愿改变。”(《日记》2月14日条)无论如何，他是再也不肯重蹈覆辙的了。

言论自由的争取

胡适一向认为言论自由是一切其他自由的始点。民主、法治都只能建立在自由的基础之上。他争取言论自由的根据地便是1949年由他领衔创办的《自由中国》半月刊。《日记》1949年2月10日：

七：立武

2月12日：

十一：雷儆寰

2月26日

九：立武来谈？

4月6日：

早饭在王雪艇、雷儆寰处。

这是胡适离开上海前，在日历簿上所记的三次约会，都与《自由中国》有关。何以知之？4月16日他在克里夫兰总统号的船上有一封信给杭立武、王世杰、雷震三人，最近才发现。原信如下：

立武、雪艇、儆寰诸兄：

一路上很平安，只是不能写文字！

勉强赶成一篇"述"独秀的文字。如毛子水对此题有文字寄来，他的文章一定比我好，当用他的，不必用我的。此稿请勿抛弃，可寄还我。

《宗旨》写了几次，都写不成。最后有一篇短的，十分不满意，千万请你们与（崔）书琴、（张）佛泉、子水诸君仔细斟酌，最好是完全重写过。

请注意这不过是拟稿之一种。

万不得已时，还是不发表书面的宗旨或约章。

若发表《宗旨》定稿，请不要具名。

请不要忘了傅孟真（斯年）是作文章的大好手。

我明早（十六）到檀香山，廿一早到旧金山，大约须住到廿五或廿六

始起身东去。[29]

这是《自由中国》筹划阶段的原始史料，不但使我们知道杭立武、王世杰、雷震三人是这份刊物的原动力，而且也透露出崔、张、毛三人最初都与刊物的构想有密切的关系。信中提到"述"陈独秀一稿，即是后来发表的《陈独秀的最后见解》。1949 年 2 月 23 日的日历簿上记道：

> 读《陈独秀最后论文和书信》，深喜他晚年大有进步，已不是"托派"了，已走上民主自由的路了。

这是有人把陈独秀的晚年文稿送给他看，希望出版。他读后十分感动，所以在船上写了这篇介绍性的文字。1961 年 6 月 5 日他写给李孤帆的信上说：

> 我在十二年前作序印行的《独秀最后见解》，就是你记忆起的国际大饭店里江津某君（按：疑是何之瑜）交来的遗稿——交来的并非全部。[30]

陈独秀最后死在四川江津，这些文稿当然都是爱护他的朋友保存起来的。其次是信中提到的《宗旨》，便是后来在《自由中国》上每期刊载的四条。1949 年 5 月 15 日他在纽约收到了《宗旨》的印本，并在上面写着"张佛泉寄来的"几个字（收在影印本《日记》5 月 17 日一条的前面）。从信中的反复叮咛，可见他对这条短短《宗旨》的慎重。这封信为什么把杭立武放在前面呢？杭立武有一篇追忆胡适的短文解开了这个谜团。他说：

> 愚在沪……首先拟办一杂志，曾草拟缘起并提出十余名称，就商于胡先生，胡先生阅后，十分赞成，并愿合作，但对杂志名称认为传统的字样不足以号召，主张用"自由中国"四个字，我接受后即加紧筹备。
>
> 正在此时，行政院改组，李宗仁代总统和何应钦院长会商阁员名单，向胡、梅（贻琦）两先生请教院长人选。在他们力荐和敦促下，愚遂

出任。随即来至台北，召集第一次会议，当场决定筹办两个杂志，一为《自由中国》，并指定雷震先生为主编，一为《反攻》，并指定臧启芳先生为主编，并决定两份杂志经费由教育部补助三年。[31]

《自由中国》创建的历史大致已清楚了。杂志最初虽由教育部补助经费，创办人士也多为政府中人，但它并不是严格意义上的官方刊物，而毋宁传达了一群自由主义者在国家危难时期的共同声音。胡适自始即与闻其事，而且刊物的命名也出自他手，因此他一直视《自由中国》如己出，与《独立评论》不相上下。在"发行人胡适"一行字下，他成了《自由中国》的护法（patron-saint）。通过《自由中国》以争取言论自由，是他对"自由中国"的另一深切的关怀。《日记》1951年9月24日条记：

昨得香港不署名的电报，是明码，今天译出：

"九月一日，台湾当局决议①全部收购；②令港停止出版；③令Northwest停寄。二日United Press发出新闻，四日再行开放。"

此皆指《自由中国》五卷五号我的一封信！

这件事原委大致是这样的：《自由中国》第四卷第十一期的社论《政府不可诱民入罪》，因受到军事机关的压力，第十二期发表一篇立论相反的文章，表示道歉。香港《工商日报》立即报道：这是政府压制言论自由的事件。胡适十分愤怒，于1951年8月11日写了一封严重抗议的信，最后说：

我因细想，《自由中国》不能有言论自由，不能有用负责态度批评实际政治，这是台湾政治的最大耻辱。

我正式辞去"发行人"的名衔，一来是表示一百分赞成《不可诱民入罪》的社评，二来是表示我对于这种"军事机关"干涉言论自由的抗议！[32]

这封信刊登在《自由中国》第五卷第五期上面，但这一期印成后，台湾当局又决议采取香港无名电报中所说的三种措施，使胡适的抗议信不能流传。

但这个决议为合众社(United Press)探得,向全世界发出电讯,有关政府部门才不得已而放弃了原决议。胡适在9月11日又写了一封信给《自由中国》社同仁,查讯合众社电讯是否正确。他在信末再度强调:

> 总之,自由中国不可没有自由,不可没有言论自由。总统与行政院长在这个国难时期,更应该切实鼓励言论自由,使人民的苦痛,政府的毛病,都有上下周知的可能。[33]

这是胡适公开站出来为《自由中国》争取言论自由的一次奋斗。所以青年党领袖左舜生在香港《自由人》报上赞扬道:

> 至于胡(适)先生个人,他最近还为争取言论自由,发过一次怒吼,可见这位老斗士并没有忘怀他三十年前的往绩,他一定还是要继续奋斗下去的。(见舜生《时局漫谈》,收在《日记》1951年12月26日条)

1956年11月《自由中国》出版的"祝寿专号"中对蒋介石颇多批评性的意见(包括胡适的文章在内),又有关于反对党的主张,因此不但引起官方刊物长时期的"围剿"和"恫吓",而且还遭到许多方面的实际干扰。"《自由中国》没有自由"立时成为海内外的话题。胡适在1957年二三月间的日记中剪贴了不少报章的议论(见2月7日、8日,3月25日各条),而没有一个字的评述。但他在7月间给赵元任的私函中却把心中的积愤尽情地倾吐了出来。他说:

> 这大半年来所谓"围剿《自由中国》半月刊"的事件,其中受"围剿"的一个人就是我。所以我当初决定要回去,实在是为此。(至少这是我不能不回去的一个理由。)
>
> 我的看法是,我有一个责任,可能留在国内比留在国外更重要——可能留在国内或者可以使人"take me more seriously"。
>
> 我 underscored the word "more",因为那边有些人实在怕我说的话,实在 have taken me seriously,甚至于我在一九五二至五三年说的

话,他们至今还记在帐上,没有忘记。[34]

这时中央研究院院长的事还没有发生,他决意回台湾,除了前面所说的研究和著作的关系以外,争取言论自由显然也是一个很重要的原因。

反对"总统"三度连任

1958 年 4 月胡适回到台北就任院长以后,很少时间写日记,其中较重要的部分如"长期发展科学计划"的推动。但是关于反对蒋介石违"宪"连任和雷震入狱两个相互关联的事件,他在日记中不但保存了大量的有关剪报,而且也记下了许多感想和活动,可见这两件事在他生命的最后一程占据着多么重要的地位。本文的主旨既在凸显《日记》中所见的胡适,下面让我摘引其中有关各条,略加诠释,以终此节。

根据中华民国三十五年(1946)所制定和通过的宪法第四十七条,总统任期六年,"连选得连任一次"。蒋介石第二任"总统"到 1960 年 3 月期满,依法已不能再作"总统"候选人。当时蒋一方面表示不主张修改"宪法",另一方面则明摆出将继续任"总统"的姿态。国民党内部因这个两难问题分裂成两派:一派主张利用 1948 年国民大会所通过的《动员戡乱时期临时条款》,解释蒋连任第三届总统是出于"戡乱时期"的特殊需要,这大概符合蒋本人的意向。另一派则主张公开修改"宪法",将条文中"连选得连任一次"的"一次"两字删除。这是所谓"违宪连任"事件的背景。胡适在公开场合所表示的态度十分明朗,即"坚决反对总统三度连任"和"坚决反对修宪"(见《日记》1960 年 2 月 20 日条所附剪报的标题)。但他在私下还作了严肃的努力。1959 年 11 月 14 日:

> 王云五先生来谈。本月四日,在教廷新公使的酒会上,我和张岳军先生谈,我说:"我回来二十天了,还没有去见总统。我知道他很忙,又常到别处去。请你(张先生)留意,如总统有工夫,我想去看他。"这是十天前的事,今天岳军遇着云五先生,他说,他知道我要向总统说些什么

话。所以他颇感迟疑。"如果话听的进,当然很好。万一听不进,胡适之也许不感觉为难,但总统也许觉得很窘。"所以他要云五先生示意,要我去和他谈,让他代我转达!

这是岳军的好意,我当然接受。

第二天他果然和张群有一段很重要的谈话。11 月 15 日的日记:

今晚在梅月涵宴请日本前文部省大臣滩尾弘吉的席上见着张岳军,饭后他邀我到他家小谈。

我请他转告蒋总统几点:

①明年二三月里,国民大会期中,是中华民国宪法受考验的时期,不可轻易错过。

②为国家的长久打算,我盼望蒋总统给国家树立一个"合法的、和平的转移政权"的风范。不违反宪法,一切依据宪法,是"合法的"。人人视为当然,鸡犬不惊,是"和平的"。

③为蒋先生的千秋万世盛名打算,我盼望蒋先生能在这一两月里,作一个公开表示,明白宣布他不要作第三任总统,并且宣布他郑重考虑后,盼望某人可以继他的后任;如果国民大会能选出他所期望的人做他的继任者,他本人一定用他的全力支持他,帮助他。如果他作此表示,我相信全国人与全世界人都会对他表示崇敬与佩服。

④如果国民党另有别的主张,他们应该用正大光明的手段明白宣布出来,决不可用现在报纸上登出的"劝进电报"方式。这种方式,对蒋先生是一种侮辱,对国民党是一种侮辱,对我们老百姓是一种侮辱。

岳军说,他可以郑重的把我的意思转达。但他说,蒋先生自己的考虑,完全只是为了(一)革命事业没有完成,(二)他对反共复国有责任,(三)他对全国军队有责任。

我说,在蒋先生没有做国民政府主席也没有做总统的时期——例如在西安事变时期——全国人谁不知道他是中国的领袖?如果蒋先生能明白表示他尊重宪法,不做第三任总统,那时他的声望必然更高,他的领袖地位必然更高了。

> 我在十月廿五日下午，去看黄少谷先生，把上面的话全说给他听了。今天是第二次重说一遍。我只是凭我自己的责任感，尽我的一点公民责任而已。

八大以后蒋的反应通过王云五传给他了。11 月 23 日他记道：

> 五点，我去看云五先生。他说，昨天他见到岳军先生了。岳军把我的意思先记出来，然后面告蒋先生，并没有留下记录，只委婉的口述。我的四点意见(见十五日记。云公记不得四点是什么，只记得我的前三点都在内)他都转达了。
>
> 蒋先生郑重考虑了一会，只说了两句话："我要说的话都已经说过了，即使我要提出一个人来，我应该向党提出，不能公开的说。"
>
> 我怕这又是卅七年和四十三(年)的老法子了？他向党说话，党的中委一致反对，一致劝进，于是他的责任已尽了。

这件事当然便到此为止。胡适所关怀的是他念兹在兹的"宪法的法统"，而蒋的考虑则从完全不同的角度出发，他们之间其实根本没有共同的语言。《年谱长编》1960 年 3 月 21 日条记：

> 上午九点钟，先生到国民大会会场去选举第三任总统。先生是主张无记名投票的人，早上去投票，也可以说是拥护无记名投票。(第九册，3219～3220 页)

这句话是很含蓄的。我可以不必大胆地假设，这一票决没有投给蒋介石！

1960 年雷震的冤案和随之而来的《自由中国》的停刊，其内幕今天已大白于天下。雷案是特别选在胡适到美国开会的期间爆发的，当时真是一个轰动了天下(特别是美国)的"名案"(Cause célèbre)。胡适晚年，甚至一生，所受到的精神打击没有比这一次更大的。1960 年 10 月 22 日他从美国回到台北，11 月 18 日去见蒋介石。这一天他有日记，差不多写了近三千字，以专记一件事情而言，这是全部《日记》中最长的一篇了。下面让我尽量压缩，把

直接有关的部分节录出来。日记说：

> 早十一点半出门，十一点半之前几分到总统府。（中略）约十一点半，秘书长换了衣服来陪我坐了一两分钟，就同进去见总统了。今天除岳军之外，有一个秘书，一个副官，手里没有纸笔，任务当然是用心听话作记录的。

这一段描写会见室的人事布置，气氛显然是很紧张、很严肃的。话题转入雷案，日记说：

> 我忍不住说：我本来对岳军先生说过，我见总统，不谈雷案。但现在谈到国际形势，我不能不指出这三个月来政府在这件事上的措施实在在国外发生了很不好的反响。（中略）
>
> 总统说，我对雷震能十分容忍。如果他的背后没有匪谍，我决不会办他。我们的政府是一个反共救国的政府，雷震背后有匪谍，政府不能不办他。我也晓得这案子会在国外发生不利的反响，但一个国家有他的自由，有他的自主权，我们不能不照法律办。（中略）
>
> 我说，关于雷震与匪谍的关系，是法庭的问题。我所以很早就盼望此案能移交司法审判，正是为了全世界无人肯信军法审判的结果。这个案子的量刑，十四年加十二年，加五年，总共三十一年徒刑，是一件很重大的案子。军法审判的日子（十月三日）是十月一日才宣告的，被告律师只有一天半的时间可以查卷，可以调查事实材料。十月三日开庭，这样重大的案子，只开了八个半钟头的庭，就宣告终结了，就定期八日宣判了！这是什么审判？我在国外，实在见不得人，实在抬不起头来。所以八日宣判，九日国外见报，十日是双十节，我不敢到任何酒会去，我躲到 Princeton 去过双十节，因为我抬不起头来见人。

胡适这段话等于当面揭穿军事审判根本是假的，是事先早就决定了的；也等于直说蒋这样做是给国家丢脸，害得他在国外无面目见人。这些都是很重的话。所以蒋的话也开始重起来了，不过转入另一层面：

总统忽然讲一件旧事。他说,去年□□回来,我对他谈起,"胡先生同我向来是感情很好的。但是这一两年来,胡先生好像只相信雷儆寰,不相信我们政府"。□□对你说过没有?

蒋这一段话完全不理会胡适所争的原则问题,而转入个人交情的层次,好像胡适"喜新忘旧",受了雷震的蛊惑之后,不记得蒋从前对他的好处了。这是蒋过去"结金兰"的政治观的反映。让我引二十九年前的一则胡适日记作对比,以澄清这里所涉及的有趣问题。1931 年罗隆基因为在《新月》上批评了国民党,蒋介石一怒而令上海光华大学解除他的教职。胡适为此事与校长张寿镛(诔霓)相商,看看有无挽救的可能。张寿镛写了一个密呈给蒋,经过胡与罗同意之后,送了上去(见《日记》1931 年 1 月 19 日条)。下面是蒋的反应:

张寿镛先生来谈。他见了蒋介石,把呈文交上去了,蒋问:"这人究竟怎么样?"他说:"一个书生,想作文章出点风头,而其心无他。"蒋问:"可以引为同调吗?"他说:"可以!可以!"

我忍不住要笑了,只好对他说:"诔霓先生,话不是这样说的。这不是'同调'的问题,是政府能否容忍'异己'的问题。"但他不懂我这话。(《日记》1931 年 1 月 22 日条)

蒋对现代型知识人也一味想通过"套交情"的传统方式来拉近彼此之间的距离,最后"引为同调",他似乎相信一切原则性的争执都可由此而泯灭。我记得梁漱溟在一篇回忆文字中也说初次见面,蒋便和他"套近乎"(这是北京土语,与"套交情"同义)。可见这确是蒋的一个特色。回到 1960 年胡、蒋对话,胡的回答也是针锋相对的:

我说,□□从来没有对我说过这句话。现在总统说了,这话太重了,我当不起。我是常常劝告雷儆寰的。我对他说过:那年(民国卅八年四月)总统要我去美国。我坐的轮船四月廿一日到旧金山。四月廿

一日在中国已是四月廿二日了。船还没进口,美国新闻记者多人已坐小汽轮到大船上来了。他们手里拿着早报,头条大字新闻是"中国和谈破裂了,红军过江了!"这些访员要我发表意见,我说了一些话,其中有一句话:"我愿意用我道义力量支持蒋介石先生的政府。"我在十一年前说的这句话,我至今没有改变。当时我也说过,我的道义的支持也许不值得什么,但我说的话是诚心的。因为我们若不支持这个政府,还有什么政府可以支持?如果这个政府垮了,我们到那儿去!——这番话,我屡次对雷儆寰说过。今天总统说的话太重,我受不了,我要向总统重述我在民国卅八年四月廿一日很郑重的说过的那句话。

胡适好像是在强调:这不仅仅是个人"感情"的问题。若就个人层面说,他也曾以自己的"道义力量"支持过蒋的政府,对蒋并没有情感上的欠负。但他立即借着"政府"两个字跳回公的立场,表明他不但没受雷震的影响,反而时时晓以大义,因为政府不是任何个人的,而是属于大家的;政府若垮了,大家都无处可去。最后他的话题陡变,撇开雷案,转而争取反对党的自由。他记道:

说到这里,我知道时间已不早了。我打定主意,要加入一段话。我说,我回到台北的第二天,所谓"反对党"的发言人——李万居、高玉树、郭雨新、王地、黄玉娇——来看我。我屋中客多,我答应了那个礼拜三(十月廿六日)晚上同他们吃饭面谈。礼拜三(廿六日)的上午,我去看副总统,我把我要向他们说的话先报告副总统。我说,李万居一班人既然说,他们要等我回国,向我请教,我有责任对他们说几句很诚恳的话。我要劝告他们两点:(一)在时间上要展缓他们成立新党的时期:他们应该看看雷案的发展,应该看看世界形势,如美国大选一类的事件。不可急于要组党。(二)我要劝他(们)根本改变态度:第一要采取和平态度,不可对政府党取敌对的态度。你要推翻政府党,政府党当然先要打倒你了。第二,切不可使你们的党变成台湾人的党,必须要和民、青两党合作,和无党派的大陆同胞合作。第三,最好是能够争取政府的谅解——同情的谅解。——以上是我对副总统说我预备那晚上对他们几

> 位说的话。同时我还表示一个希望。十年前总统曾对我说,如果我组织一个政党,他不反对,并且可以支持我。总统大概知道我不会组党的。但他的雅量,我至今不忘记。我今天盼望的是:总统和国民党的其他领袖能不能把那十年前对我的雅量分一点来对待今日要组织一个新党的人?

他对想组织反对党者的实际建议和劝告,他对蒋的"雅量"的期待,今天看来,都未免太过于一厢情愿,他真是一个名副其实的"不可救药的乐观主义者"(an incurable optimist)。但是正是在这种地方,他那带有中国情味的自由主义也展现了一缕值得回味的"落日余晖"。

2004 年 4 月 15 日序于胡适的旧游之地——普林斯顿

注　释

[1] 见梁锡华选注:《胡适秘藏书信选》续编,691~692 页,台北,远景出版社,1982。

[2] 同上,695 页。

[3] 唐德刚:《胡适杂忆》,41~42 页,台北,传记文学出版社,1979。引文文字小异,已据原书校正。

[4] 唐德刚译注:《胡适口述自传》,85 页,传记文学出版社,1981。

[5] 参看萧公权:《问学谏往录》,第六章,台北,传记文学出版社,1972。

[6] 《胡适口述自传》,100 页。

[7] 同上,102 页。

[8] 《全编》本,第三册,12~222 页。

[9] 同上,209 页。

[10] 《胡适口述自传》,39 页。

[11] 《口述历史》,91~95 页。

[12] 傅的批评见《傅斯年全集》,第 4 册,376 页,联经,1980。

[13] 见 Richard Pipes, *Russia Under the Bolshevik Regime*, New York: Alfred A. Knopf, 1993,316~320 页。

[14] 《全编》本,第四册,237 页。

[15] 同上,329 页。

[16] 见 Hu Shih,"The Conflict of Ideologies", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, November,1941;此文收入周贸平主编:《胡适英文文存》,第二册,887~896 页,台北,远流,1995。

[17] 见 Hu Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago: The University of Chicago Press, 1934,42~43 页。

[18] 收在颜振吾编:《胡适研究丛录》,14~15 页,北京三联书店,1989。

[19] 参阅周质平:《胡适与韦莲司》,124~125 页,台北,联经,1998。

[20] 见《日记》,1923 年 10 月 3 日条。参阅《胡适与韦莲司》,103~104 页。

[21] Sidney Hook, *Out of Step*, *An Unquiet Life in the 20th Century*, New York: Harper & Row, 1987, p. 92.

[22] 《胡适口述自传》,108 页。

[23] 见邓广铭前引文,72~74 页。

[24] 《胡适秘藏书信选》,正篇,202~203 页。

[25] 同上,208 页。

[26] 同上,204~205 页。

[27] 见陈智超编注:《陈垣来往书信集》,191 页,上海,上海古籍出版社,1990。

[28] 见《复雷艇》,《年谱长编》,第六册,2003 页。

[29] 见万丽鹃编注,潘光哲校阅:《万山不许一溪奔——胡适雷震来往书信选集》,1~3 页,台北,中央研究院近代史研究所,2001。

[30] 《年谱长编》,第十册,3626 页引。

[31] 收入李又宁主编:《回忆胡适之先生文集》,第二集,177 页,纽约,天外出版社,1997。

[32] 《万山不许一溪奔》,24 页。

[33] 同上,29 页。

[34] 《近代学人手迹》,三集,93~94 页。

胡适"博士学位"案的最后判决

最近因为校补《从〈日记〉看胡适的一生》(摘要刊《万象》2004 年 7 月号),意外地发现了几条新证据,足以彻底解决胡适的"博士学位"的疑案,现在特写此文,以备他日拙作《重寻胡适历程》再版时补入。本文分为两节,但彼此密切相关,可以算是上下篇。篇末则综述先后考据所得,作为全案的最后判决书。

上篇　胡适为什么转学到哥伦比亚研究院?

胡适为什么不在康大哲学系完成博士学位而必须转入哥大,投在杜威门下?关于这个问题,他的《留学日记》并没有留下清楚的记载。到现在为止,有关他的年谱、传记等也都视为当然,未加注意。我在原文中则推测他的转学是因为思想路数与康大的德国唯心论不合,早已倾向于杜威一派的实验主义。但是我最近偶然在他的英文信中发现了一条极其重要的材料,才知道我的推测不免倒果为因,与实际情况大有距离,必须修正。以下让我先将新材料介绍出来,然后再根据《留学日记》及其他文件略作笺释。

1927年1月14日，胡适重回纽约的第三天，写了一封长信给绮色佳的女友韦莲司，其中有下面一段重要的回忆：

> 我写了一封长信给狄理(Thilly)教授，向他报告我的近况。我很难过他以为我对(康大的)哲学系没有兴趣。其实，我对哲学系教授的感激是超过他们所知的。我在康奈尔人缘太好，活动太多，这对我的功课是不好的。狄理教授从不掩饰，他对我外务太多感到不快。别的教授，尤其是克雷敦(Creighton)教授也觉得不高兴。我清楚地记得有一件事让克雷敦教授非常不愉快。有个日本佛学教授要来康奈尔演讲，克雷敦教授要我去车站接他。我没能接受这个差使，因为那天我自己在波士顿有个演讲。我看得出来，克雷敦教授很不高兴，而我也觉得很难过，因为他是我最想讨好的一个人。
>
> 我的哲学教授们对我所做最好的一件事是他们在1915年没让我通过哲学系塞基奖学金(Sage Fellowship of Philosophy)的[申请]。这个事情把我从睡梦中惊醒。为了自己能专心于学业，我决定把自己隐没在一个像纽约这样的大都市里。在1915到1917两年之间，我非常用功。这些刺激全是来自康奈尔的教授。我不想让他们失望，他们所寄望于我的，显然比我表现出来的要高。
>
> 这是我第一次用英文来说这件事。可是我经常把这个故事告诉我在北京的学生，和我在中国的朋友。我告诉他们："成功常常惯坏一个年轻人，而失败却能致以激励。"我的事业是由两个重大的失败所决定的：第一件是1910年的一个夜晚，我喝得大醉，和巡捕打起来了，并受了轻伤——这件事让我反省，结果我进了美国大学；第二件事是我在康奈尔没取得奖学金，这让我用功学习，以试着为自己赎罪。
>
> 我没敢把这件事全告诉狄理教授，我怕他以为，我对系里的决定怀恨在心。其实，我对这件事总是深怀感念。听到克雷敦教授死讯时，我激动得流泪，想到他恐怕永远不会知道我是如何感激他和他的同事。
>
> 我会感到极为高兴，如果你能设法将此事告诉狄理教授，或者把这封信给他看。[1]

这是一段相当真诚的"自白"(confession),第一次向韦莲司倾吐。他初返美国,首先便记起十二年前(1915)这段往事,更可见这件事深刻心中,无日或忘,其意义绝不寻常。

信中说,他回国后经常对学生和朋友说这个故事,以为"少年得志"之戒。这大概是可信的,因为他晚年在《口述自传》中也提到这件事。他说:

> 当然我也受讲演之累。其中最明显的一次,便是在我就读研究院第二年(1915)时,我的奖学金被校方停止了。
>
> 康乃尔大学的哲学系亦名"赛基哲学院"(Russell Sage School of Philosophy),其基金原是虏索·塞基家庭捐资设立的,并另设塞基哲学奖学金以资助哲学研究生。我进康乃尔大学研究院时本来就领有该项奖学金,但是当我于1915年申请延长时,却被校方拒绝了。那专司审查奖金候选人的指导委员会主席狄理(Frank Thilly)教授便坦白相告,说我在讲演上荒时废业太多,所以哲学系不让我继续领取该项奖金。[2]

这段口述和前信完全相印证,当是实录。他在研究院第一年已取得这项奖学金,即《留学日记》卷四所记"请得毕业助学金"(Graduate scholarship)。信中又提到他因有波士顿演讲之约,以致不能从克雷敦之命,接待日本的佛学教授。这也可以在《留学日记》中得到证实。1914年5月他获得"卜朗吟征文奖"("Corson Browning Prize")之后,纽约州各地报章竞相传播,使他顿时成为美东中国留学生中的一位"名人"。因此,1915年1月19日波士顿卜朗吟会(Boston Browning Society)特请他去讲"儒教与卜朗吟的哲学"(见《留学日记》卷八《再游波士顿》)。两三个月后,克雷敦必曾在奖学金审查会议中将这件事反映了出来,以致狄理及其他系中同事也都认定他讲演太多,对于哲学专业已失去了兴趣。他的申请便是这样被否决的。

奖学金申请的否决表示康大哲学系——至少狄理和克雷敦两位主要教授——对于支持胡适继续研究的热诚已大大降低了。胡适当然闻弦歌而知雅意,所以他在接到系中通知以后(当在4月,与上一年同),便积极进行转校的事。《留学日记》对此事一字未提,但7月5日一条记事却泄露了其中消息:

> 此间不可以久居矣。即如今日下午，方思闭户读书，甫尽二十页，而吕君来访。吕君去而 Mr. Coughram 来访。未去而 Mr. Theodore 来访。而半日之光阴去矣。吾居此五年，大有买药女子皆识韩康伯之慨。（按：韩康，字伯休，见《后汉书·逸民传》。原文作"公是韩伯休耶?"故"韩康伯"是胡适的误忆。）酬应往来，费日力不少，颇思舍此他适，择一大城如纽约，如芝加哥，居民数百万，可以藏吾身矣。（卷十《思迁居》）

他在 1927 年致韦莲司信中所谓"人缘太好"（"too popular"），可引此条为之注释。但此条必须与他在九天以后（7 月 14 日）给韦莲司的另一信合读：

> 我决定明年（按：指下学年，1915～1916）离开绮色佳。长时以来，一直考虑哥伦比亚。我询问并收到了哥大图书馆有关中国哲学藏书的一份资料，我也给芝加哥大学写了信，但目前就我所知，哥大是较好的选择。等到收到正式通知，我就会作出去哥大的最后决定了。学校决定了，我论文的题目也就定下来了——《古代中国非儒家的哲学家》。当然，这个题目还可能改变。[3]

信中"长时以来，一直考虑哥伦比亚"一语，显示他向哥大和芝大两校接洽转学，至少当在两个月以上，七月初已是等候正式通知的最后阶段了。

综合以上一切资料，我们现在完全可以断定，胡适从康大转到哥大实在是出于不得已，并不是本来计划如此。狄理教授既当面告诉他"在讲演上荒时废业太多"，表示对他继续攻读哲学已失去信心，他在惊愧交并之下一定感到再也无颜留在绮色佳了。

上引 1927 年给韦莲司的长信是胡适传记中最重要的一件原始史料，使我们确知 1915 年申请奖学金的挫折竟成他早期"两个重大的失败"之一，与 1910 年在上海醉后和巡捕打架具有完全相同的意义。上海那次"失败"使他痛自愧悔，下决心重新用功，最后考取了官费留美。所以他自称是"一次精神上的大转机"[4]。这第二次的"失败"则是他生命中另一个"大转机"，其结果是他终于在两年之内（1915～1917）完成了哥大的博士学业。他的博士论

文——《中国古代哲学方法之进化史》(他在《留学日记》中的译名,见卷一六“我之博士论文”条)——则构成《中国哲学史大纲》上卷的前身(1919),从此奠定了他在这一领域中开新纪元的地位。下面让我略说几句关于这一“转机”的心理历程,以结束上篇。

他在上引1927年长信中说,申请奖学金失败“把我从睡梦中惊醒”,是一句很真实的心理描述。从《留学日记》看,他自1913年以来便对讲演发生了浓厚的兴趣,并往往为演讲受人称赞而沾沾自喜。1914年获得“卜朗吟奖”以后,更是如此。这便在哲学系主要教授克雷敦、狄理的心中留下了一个“荒时废业”的清晰印象。直到奖学金取消,他才从这一浮名的沉醉中完全清醒了过来。1915年4月25日他演讲归来,写下了下面这段话:

> 吾久决意不演说,此次不得已复为冯妇,今后决不再演说矣(此但指学生时代。)吾三年中演说何啻七十次,得益之多非言可罄,然荒废日力亦不少,故此后决意不再受演说之招矣。(《留学日记》卷九“赴尼格拉县农会演说”条)

以时间推算,此条写在奖学金取消之后,毫无可疑。“久决意不演说”一语也是事实,因为早在九个月前(1914年7月24日)他最敬爱的朋友许怡荪已有信劝诫他:

> 足下去岁来书,谓一身常羁数事,奔走外务,不识近来已能读书否?想足下再留亦不过两年,宜多读书,且于学位亦宜留意图之。盖发心造因,期挽末劫,不得不于足下望之也。(《留学日记》卷五“录怡荪来书”条)

他特别在日记中转录此信,便说明他已有所警惕,但狄理“荒时废业”的当头棒喝才真正使他“从睡梦中惊醒”,同时也更深切地体认到良友箴言的含义。

胡适虽将1910年酒醉打架事件和1915年申请奖学金被拒相提并论,但后者在心理上造成的创伤似乎更为深切。前一事他当时便写入日记(见《藏晖室日记》1910年2月13日条),稍后又在《四十自述》中详细描述。后一事

却在《留学日记》中找不到一点痕迹。晚年《口述自传》提到这件事，但完全未说及它的影响。至于为什么转学哥大，他仍然重复《留学日记》中"思迁居"一条的老话[5]。可见他虽然不避讳这件事，然而绝口不谈他当时的感受。这种"欲语还休"的神情似乎只有一个解释：他不愿意去触动这个心理上的旧伤口。如果不是他在 1927 年给韦莲司的私信中倾吐心曲，我们将永远不会知道这件事竟是他生平"两个重大失败"之一，而且根本改变了他的人生旅程。如果不是因为这一挫折，他没有理由会在最后两年投入杜威的门下。不入杜门，他不但不可能成为实验主义的信徒，而且也未必会写出《中国哲学史大纲》。正如他在 1915 年 7 月 14 日给韦莲司的信中所说（见前引），他的论文题目是因哥大的中文藏书而决定的。这样看来，他失去塞基奖学金真可以说是塞翁失马了。所以狄理、克雷敦的当头棒喝对他实有再造之恩。关于这一点，他心里是完全明白的；十二年后他说，他对康大"哲学系教授的感激是超过他们所知的"，这句话是可信的。

这封 1927 年的英文长信揭开了胡适生命史上关系重大的一页，这是不见于现有一切年谱、传记的一个遗失了的环节。抓住了这一环节，我们才能认识到，他是抱着破釜沉舟的决心转学到哥大的。在这一最强烈的动机的驱使之下，他能够在两年之内完成博士学业是丝毫不必惊怪的。

下篇　胡适考过博士口试的新证据

在《从〈日记〉看胡适的一生》中，我已根据当时所见的资料，澄清了胡适 1917 年 5 月 22 日通过博士论文口试的问题。最近我在无意中发现了两条第一手的证据，足以根本把所谓口试"不通过"或"大修通过"的嫌疑一扫而光。以下我将先介绍新资料，然后再说明其证据的作用。

(1) 胡适在 1922 年 1 月为亚东版《先秦名学史》(*The Development of Logical Method in Ancient China*)所写的一篇"略记"("A Note")中说：

> 这部论古代中国逻辑方法之发展的专著是我在 1915 年 9 月到 1917 年 4 月旅居纽约市时期写成的。它已被哥伦比亚大学哲学系接

受，作为完成哲学博士学位的一部分要求。……过去四年中我曾渴望能有机会，对这篇论文进行一次彻底的修改。但工作的压力使我无法达成这一愿望，这是此书迟迟未能出版的原因。在华的英、美朋友读过此书原稿的，都一再劝说我将四年前的旧作照原样刊印出来。我现在决定这样做，虽然很有些勉强……[6]

《胡适全集》的"编者"也特别注明：

本文为胡适的博士论文，写于 1917 年。……略记(Note)和导论"Logic and Philosohpy"于 1922 年在国内付印时所写，由上海亚东图书馆出版。[7]

我们由此确知两个基本事实：第一，1917 年他的博士论文呈缴后，当时便已为哥大哲学系所正式接受；第二，1922 年亚东刊本，除"略记"和"导论"之外，与 1917 年呈缴的论文原稿完全相同，并无改动。1926 年 12 月《日记》记：

发电给亚东，请他们寄《名学史》一百册到杜威处。

可知他 1927 年正式取得博士学位即是凭着 1917 年写成的论文定稿。这一事实必须建立在一个绝对性的前提上面，即 1917 年 5 月 22 日的论文口试已顺利通过。怀疑的读者也许会追问：胡适在"略记"中的话可信吗？其实这个疑问是完全多余的。他写"略记"时，所有当年的人证和物证俱在，包括杜威及其他口试教授以及在华的英、美友人。哥大哲学系记录及论文原文等。胡适纵使胆大包天也不敢公然说这种马上便会被戳穿的大谎话。何况印本也是呈缴给哥大哲学系的，他如何敢妄言 1917 年的论文原来"已被哥伦比亚大学哲学系接受，作为完成哲学博士学位的一部分要求"？

(2) 1917 年 4 月 13 日他有一封长信给韦莲司，信末说：

我还在写论文的结论。我把写好的部分给了杜威教授，他对我所写的非常满意，并给了我许多鼓励。我估计再一星期就可以整个写完

了。[8]

这真是一条铁证，足以摧毁任何关于论文口试未通过的妄测。他的论文是4月27日写完的，较信中的估计只迟了几天（见《留学日记》卷一六"我的博士论文"条）。所以这不但是论文最后阶段的当时证词，而且是在私人通信中顺便提及的闲话，其真实性绝无可疑。关于胡适的论文是否在口试中遭到试官群起而攻之的待遇（可看唐德刚先生一段极生动而有趣的"想像"，见《口述自传》第五章注，收在《全集》卷一八，特别是259页），最主要的关键当然在于指导教授杜威对它的评价如何。但在这个具体问题上，我们过去因为完全没有资料可据，所以只好存疑。现在最可靠的新证据居然出现了，我们已确实知道，杜威读过了除"结论"（"Epilogue"）以外的全部论文初稿，感到"非常满意"并且给予"许多鼓励"，那么所谓"口试未过"的推测已彻底失去了存在的根据。他的论文是在4月27日完稿的，5月4日以定本送交系中（见《留学日记》卷十六"我的博士论文"条），而口试则在5月22日。中间只有十几天的时间可供其余五位试官评阅。所以他们在口试中最多只能就论文所涉及的一般性哲学或逻辑问题，要求作者进一步澄清，其中唯一的汉学教授夏德（Frederich Hirth）大概问了一些有关中国古代史和文献的问题。指导教授杜威既已肯定了论文的价值，任何奇峰突起的意外是不可能在这一场最后的口试中发生的。

结语——最后的判决

自从1919年9月7日朱经农从美国写信告诉胡适，梅光迪到处对人说："老胡冒充博士"、"老胡口试没有pass（通过）"，至今已八十五年了。这八十五年中，这一流言不但始终未曾止息，而且有时还变本加厉，以致害得为他写年谱的人或奋起辩护（如胡颂平《胡适之先生年谱长编》），或悬为疑点（如曹伯言、季维龙《胡适年谱》）。总之，"胡适博士学位"变成了一件似乎永不能决的疑案。当年哥伦比亚大学资深教授富路德（Luther C. Goodrich）虽已正式出面说明此事"别无他因，只是'论文缓缴了'"[9]，但疑者自疑，根本置

若罔闻。

这一现象是怎样造成的呢？说穿了一点也不奇怪。1917年胡适提倡白话文学而"暴得大名"，正如十五年后朋友赠诗所云："珍重文场开国史，当年四海称陈胡。"(《日记》1932年12月7日条)一夜之间他便成为众矢之的，也就是他所谓"箭垛式"的人物。他在思想上和政治上的敌人是数不清的，个个都想看他出乖露丑。"冒充博士"、"口试没有通过"当然是他"出洋相"之最大者。这一流言既起，"批胡"的人便一拥而上，源源不断，再也不用问其事是虚是实了。

胡适是一个"誉满天下，谤亦随之"的典型。但是我在1983年为胡颂平先生《年谱长编》写长序(《中国近代思想史上的胡适》)时已郑重声明：我对于他的思想的探究完全出于"毁"、"誉"以外的历史兴趣，唯一的指导原则是尽可能客观地恢复它的"本来面目"。这次为《日记全集》写序，我的原则依然如故，即试图将他的一生放在20世纪的历史脉络中加以清理，以追溯其全面的发展历程。由于"博士学位"是他留学阶段的一大疑案，它竟变成了我无法绕过的一只拦路虎。因此我才不得不遍考《日记》、书信等原始史料，对此案进行一次彻底的清理。同时，胡适生前常常以"考据癖"自喜，我也忍不住"即以其人之道还治其人之身"，试一试"考据"究竟能不能解决这一长期未决的悬案。但这个具体问题只能有正、反和存疑三种可能的解答，因此我事先并未择定其中任何一种为假设，然后去求证。相反的，我假设三种可能都是存在的，我必须检讨一切文件中的证据，一心一意随着证据走，看看我最后被引导到何处去。

初审的结果(见《从〈日记〉看胡适的一生》)，我已澄清"老胡冒充博士"、"老胡口试没有通过"、"胡适口试大修通过"等说法都是莫须有的指控或猜测，无一丝一毫实证的支持。另一方面，我则根据《日记》指出，他的博士论文(即英文本《中国名学史》)是在1922年由上海亚东图书馆印行的。这是因为哥伦比亚大学原有聘他在秋季前往任教一学年的计划。他决定刊布论文显然出于两重考虑：一是作为中国哲学史教材之用，一是在哥大面缴一百本印成的论文以完成博士学位的最后要求。但他后来改变了计划，辞谢哥大的教职，因此论文也没有寄出。直到1926年12月26日，他去哥大讲学的事完全确定后，才从伦敦"发电给亚东，请他们寄《名学史》一百册到杜威处"。

五天之后(12 月 31 日)他便启程了。由此可见,缴论文、领博士证书的事对于他已完全无足轻重,只剩下一点情感上的价值(sentimental value)了。但当时年年都有去美国的机会,所以总想等到重返哥大时再亲手完成这道手续,否则至迟在 1922 年他已可正式获得学位了。

初审的结果我一一驳斥了控方关于"口试未能过"或"大修通过"的一切伪证,我的判决书是:除了因论文印本一百册迟交十年之外,别无任何证据足以坐实他在口试中曾遭遇挫折的流言。所以此案自始至终都是莫须有的空穴来风。

此案到此本已审判终结,然而尚有余波。胡适论他考据《水经注》的困难,曾说:

> 我因研究《水经注》大疑案,始悟中国向来的法堂审案的心理成见是不利于被告的。我写英文 Note 述此案重审的结果,我只须说"There is absolutely no evidence that Tai Chen had seen or utilized the works of Chao and CH′uan"就够了。(此语见他的"A Note on Ch′uan Tsu－wang,Chao 1－Ch′ing and Tai Chen"in Aryhur W. Hummel, Ed, *Eminent Chinese of the Ch′ing Period*, Vol. 11, P. v 981。意即"绝对没有证据显示戴震曾见过或利用过全祖望和赵一清的书"。)但我写中文报告时,才感觉这种说法不够,——在中国人的心里,"空穴来风,必有所自",故被告必须提出有力的反证,单驳斥原告所提证据是不够的。……"罪疑惟轻",虽是比较文明的名言,但这还不够。"罪疑惟轻"等于说"证据不够,只宜从宽发落"。这个从宽发落的人终身不能洗刷他的冤枉,不能恢复他的名誉。(《胡适日记》1944 年 10 月 7 日条)

这一段分析中国人对于疑案的心理十分到家。初审之后我也有同样的感觉。我觉得如果不能提出积极的反证,仍不免有人会坚持说:这是"事出有因",不过"查无实据"而已。但究竟是什么样的反证才能扫清这最后一点残余的疑云呢?我当时设想,下面两类反证是最有力的:第一是能证明 1922 年出版的《先秦名学史》即是 1917 年 5 月 4 日交到哥大哲学系的论文原本;第二是能证明 1917 年 5 月 22 日参与口试的六位教授,特别是指导教授杜威,

对于论文曾有过肯定的表示。二者若得其一便可彻底摧破口试"不通过"或"大修通过"的流言;若二者俱备,那就更不用说了。但是我在写《从〈日记〉看胡适的一生》时,一则因时间匆促,二则因手边缺乏胡适的英文资料,对这两类反证都只能交白卷。最近承友人周质平先生从北京携回四十四卷本《胡适全集》相赠,我才有机会细检他的全部英文论著和书信。在这次增补过程中,我所需要的两类反证竟同时出现了,这实在超出了我事前最大的奢望。八十五年来的一件疑案终于完全消解,再也没有争论的余地了。

然而案中有案,一波方平,一波又起,胡适攻读博士学位毕竟不是一帆风顺,他确实遭到过很大的挫折。出人意外的是:这个挫折不是发生在哥伦比亚而是在康乃尔,并且构成了他一生事业的一个最大的转折点。我源源本本将这件事揭示出来,只是为了复原历史的"本来面目"。我已说过,我重寻胡适历程的工作丝毫没有夹杂着"毁"或"誉"的动机,而是一切从可信的史料出发,归宿于"实事求是"四字,因此我也不觉得有为他讳饰的必要。

2004 年 11 月 16 日

注　释

[1]　"To E. C. Williams, Jan. 14, 1927"收在《胡适全集》卷四十《英文信函》(一),247～248 页,合肥:安徽教育出版社,2003;译文见周质平编译:《不思量自难忘——胡适给韦莲司的信》,158～159 页,台北:联经,1999,引用时略有改正。

[2]　见《胡适口述自传》,收在《全集》卷一八,204～205 页。

[3]　"To E. C. Williams, Jaly14, 1915",见《全集》卷四十,114 页;译文大体根据《不思量自难忘》,67 页。

[4]　见《四十自述》,《全集》本卷一八,92～98 页。

[5]　《胡适口述自传》,206 页。

[6]　收在《全集》卷三十五,301～302 页。

[7]　同上,298 页。

[8]　To E. C. Williams, Friday the 13th,《全集》卷四十,181 页;译文见周质平:《不思量自难忘》,116 页。

[9]　见《胡适口述自传》,256 页。

学术思想史的创建及流变

——从胡适与傅斯年说起

杜所长，各位女士、先生，很高兴能够参加这一次会议。[1]为了配合庆祝中央研究院历史语言研究所创建七十周年，我的讲题与本所历史有密切的关系，同时以中国学术思想史研究为范畴，选定以胡适和傅斯年为例，说明二人所建立的一套古代学术思想史研究方法，及它在中国学术史上建立史学新典范的意义。

先说明为什么要从古代学术思想史这一范畴来谈中国史学新典范的建立。我的第一个理由是:20世纪中国新史学，可以说是专业化的史学。从前乾嘉考据学者虽有许多超过专家水准的研究，但实际上没有发展出专业的史学。真正产生专业的史学，历史语言研究所是第一个。甚至在胡适1917年刚返国回北京大学任教"中国哲学史"课程的过渡时期，史学也还未达专业化的地步，一直要到傅斯年创立历史语言研究所后，史学才奠定专业化的基础。其次，中国史学的建立也非各方面齐头并进的。如经济史和社会史的形成和发展都相当地迟。政治史本来是我国撰作历史的特长，然而清代在撰写大规模史著方面并没有突破前人的成就，所以章炳麟说清人考史者多，撰史者少。[2]所以，民初新史学的渊源是来自清中叶所谓经史考据之学：从经学一步步发展，由治经而进行训诂，借以了解古代的语言；又因为要懂

得古代语言，于是便寻找同时代的语言，这样就牵涉到由经学延伸至史学、子学的问题，然后则再配合古史来谈经学。钱大昕曾提及经学家只看前三史，后面便不看的情况[3]，至少到清末民初期间，学术思想界如章炳麟、康有为、梁启超及胡适等，仍是如此，他们读的书籍仍旧集中在先秦部分。傅斯年也称自己所读的还是先秦书籍，而且已历经清代学者长期的整理。这也就是说，如果我们承认现代史学曾经历革命过程的话，那么事实上它是从中国古代哲学史或学术思想史的研究开始的，而胡适先生在此则恰好扮演着一个革命性的角色。

胡适的《中国哲学史大纲》自1919年出版至今已80年，我们倘使把他的博士论文《先秦名学史》(*The Development of the Logical Method in Ancient China*)与之互相参照，颇能看出其间完整的两个阶段性。而这也正是过去中外治史学者所忽略之处。通常中国学者研究胡适时，往往只谈胡的前著，而西方在提到胡适方面也仅引用后者，我觉得两者须配合起来，才能理解胡适在中国哲学史研究上的意义。据顾颉刚回忆和说明可知，事实上《中国哲学史大纲》在未发表前便已引起轰动。主要原因是过去的中国哲学史从神农、伏羲讲起，教了半年才及周公[4]，说明当时讲授哲学史的情况，多少代表着文人业余发挥的成分，未及专业化程度；而胡适的哲学史却截断众流，从老子、孔子开始讲起，可以说在意义上则划分了另一个新阶段。《中国哲学史大纲》在今日可能已少有人阅读了，因为就内容而言，后来有许多的著作其实早已超越它，就连胡适晚年自己也认为这部著作不值得再重新修改。他在1958年返台前所写的《中国古代哲学史》序言里便说在写完《中古思想史》和《近世思想史》后，打算用中年以后的见解重写一部《中国古代思想史》，而不采哲学史的名称，让《中国哲学史大纲》以历史文献的方式单独存在。[5]所以今日不宜将《中国哲学史大纲》视为一部讨论哲学史的书，因为在内容上早已陈旧，胡本人也称他叙述《庄子》的生物进化论，是"年轻人的谬妄议论"。[6]

但我们不能仅从这个角度来看待它。《中国哲学史大纲》其实是一部深具开创性、革命性的论著。它的意义在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法。甚至本书最后还有进行明显的评判(critical review)的部分——即以实验主义观点来

批判古人的学说。尽管这一部分尤其受到批评，可是不能掩其开创性意义，所以我曾称此书是建立典范(paradigm)的著作。[7]后来冯友兰的《中国哲学史》当然超越胡著，可是毕竟要晚了十几年才刊行；而且在同时期讨论先秦诸子思想的学者事实上也已增加了许多，但冯著并未突破胡著的典范。我在前面说过，当时的人读经还是仅止于先秦，而读史则至《后汉书》为止，因此汉代的情形大致上还是很清楚的，至于魏晋以下则没什么人研究。所以民初学术界研究的重点主要放在先秦的古籍、经学及史学考证上，以此为基础所写的作品实不胜枚举。譬如最早用新史学观点写出的教科书、夏曾佑的《中国古代史》，叙述便仅至汉代为止，可以想见当时最先进且最具开拓的部分，无疑是集中在古代史的研究。这是胡适撰写第一部新式哲学史的凭借，因为他有许多借力之处，如章炳麟、梁启超的影响，乃至更早孙诒让的《墨子闲诂》等，能够采撷晚清以来诸子研究风气的成果。这也是《中国哲学史大纲》的出现能够轰动一时，令人耳目一新的主要理由。今天的读者恐怕是不大能理解的，因为现在我们已将胡适谈的许多内容视为常识，甚或超越而有所遗忘。尽管现今中国哲学史课程中大学生已无须研读《中国哲学史大纲》，然若自史学史的视野来研究民初史学新典范的建立，则又非看不可。

接着我要再说明这部哲学史著作的特色。蔡元培曾在本书的序里指称：能够身兼"汉学"和西方哲学史心得的学者不多，并有深入的了解，以系统的方式陈述中国古代哲学史者，胡著可以算是第一本书。[8]四年后蔡又为《申报》五十周年纪念撰写《五十年来中国之哲学》一文，仍然持此意见，认定胡著确为开辟新纪元的一部书。[9]我认为《中国哲学史大纲》所具备的革命性意义其实在两方面：一部分是它本身在内容上是属于中国的，可是形式和概念上却是取自西方的，这个典范一直到后来也都未曾被推翻。例如冯友兰的《中国哲学史》也有类似的情形，用另一些西方哲学的观点来诠释中国哲学。所以就某种意义上而言，冯著超越胡著之处是在于：冯写完了整部中国哲学史，尽管实际上清代部分只是谈了寥寥几句，不过已是在胡适的典范后深入探讨的论著。然而冯著与胡著又有一大不同处，即冯自称采用义理的观点，也就是宋学的，而胡适是汉学的，两者确实有所分别。[10]胡适《中国哲学史大纲》至今仍值得讨论的价值，是在关于《墨经》逻辑的部分，这是他研究上有所突破之处。后来胡又写《墨辩新诂》，更加深其看法。梁启超虽早

于清末已开始研究墨子，但不可讳言，《墨经校释》其实是受到了胡适的影响，所以梁书完成时曾请胡适写序，然后才进而有所辩驳。章炳麟也曾感到胡适在墨子方面的挑战，关于《墨经》方面，章、胡亦曾有过辩论。[11]由此推知，至少名学史和《墨经》的研究，在概念上胡适当时可以说是领先的。金岳霖于冯友兰《中国哲学史》审查报告上称"西洋哲学与名学又非胡先生之所长"种种[12]，就胡适理解的层面，确属一般常识，固非虚言，但若自罗素(Bertrand Russell)为《先秦名学史》写的书评所说，胡著的贡献实填补了西方汉学家对中国古代哲学史的模糊认知，同时由于它的英文书写流畅，以及对中国古典文献有确实的了解，相信这是无任何西方汉学家所能够超越的。[13]我们从罗素的评语看出，至少胡适的哲学水平，在当时而言要撰写哲学史其实还是足够的，金岳霖的评语常为人引来讥笑胡适，恐怕也不是很公平的。无论如何，金的西方哲学造诣不可能在罗素之上。

胡适的《中国哲学史大纲》既然已开创学术思想史研究的新天地，那么又是怎样继承下去的？这里则有必要提到傅斯年先生。傅向来以研究古代史著称，但我以为他不仅对中国古代思想史的研究有着相当高的造诣，而且还超越了他的老师胡适，并且事实上也影响了胡适。胡适后来之所以不再重写哲学史，部分原因就是接受了傅斯年的观念。傅的民族情绪是众所皆知的，他认为"中国哲学"一词乃日本"贱制品"，中国从来并无这种西方式"爱智"的哲学[14]，所以始终不赞成用 philosophy 来代替中国的思想史。这中间当然有主观的成见，不过从另一方面来说也不无道理。因为如果把中国学术思想史中相当于哲学的部分单独抽出来讲，其内容势必不见精彩。中国的知识论、形上思辨虽不发达，但如果写中国哲学史也不好完全避而不谈。即使再幼稚，也得交代出来，否则便不免有护短之嫌。事实上，胡适以后的中国哲学史作品也仍然是以西方哲学的某些部分作为去取的标准，从冯友兰到马克思主义派都是如此。简单地说，作者喜爱西方哲学的某部分，所撰出的中国哲学史大概也都反映自己的选择倾向。这个风气实由胡适开启，后来更趋于明显。但是中国学术思想史则不同。因为它的撰写可以不受西方思想框架的限制，较能自由表达中国学术思想传统的特色。近世最早谈论中国学术思想史的可能是梁启超，他的《中国学术思想变迁之大势》是影响胡适早年的几篇文章之一，胡适曾在《四十自述》中说他早年便希望

能继续梁氏中国学术思想史未竟的光荣事业。[15]

《中国哲学史大纲》刊行后，傅斯年对此书并不很恭维。他批评这部书中有许多问题其实不一定是可靠的，例如在《中国古代文学史讲义》最后曾提到根本无所谓"古代哲学中绝"一事，显然就是针对胡适书中的末章而发。而胡适对此一点也不以为忤，由此可看出当时的自由开放的学术传统。反对胡氏的见解者很多，像是胡晚年仍坚持的论老子年代先后问题，最先有梁启超，后则有胡的学生顾颉刚等。其实，傅斯年在《战国子家叙论》里援引汪中的考证，其立论根据便和梁启超相同。[16]胡适认为所有将老子视为孔子之后的学者，都是要维护孔子"万世师表"的历史地位[17]，也就是说，主张孔子在前的学者，其实都据意识形态而立论。我认为这或许可适用于当时冯友兰的身上，可是绝不宜用在顾颉刚和傅斯年身上，即用之于梁启超也嫌不切。胡适在评论诸人对老子年代问题的讨论时，傅斯年的《战国子家叙论》还未发表，然而私下流传，影响层面却很大，像冯友兰即为接受傅的看法之人。[18]因此，胡适在许多哲学史方面的具体结论，最后都被他的学生所否决甚至推翻。至于在考证方面，胡适的工作今日是不是还站得住，这里无法做总结。我只想点明：胡适研究哲学史的这套方法，毋宁是一种比较开放式的，如他所说是"一把两面可割的剑"[19]，只要别人能够提出坚实的证据来驳倒他，他应该是能欣然接受的。然而，人终究是无法摆脱情绪的动物，尽管胡适平时很理性，可是在老子问题上，无可否认地似乎动了感情。1922 年梁启超至北大演讲《评胡适的〈中国哲学史大纲〉》时，两人曾"同台唱戏"，胡则反驳梁说，但事后胡在日记里说梁的作为"不通人情世故"[20]，可见正是情绪性的反应。

1919 年至 1926 年傅斯年先后到英、德留学，这期间发扬胡适的方法论者，其实是顾颉刚。顾先生最大的成就即在《古史辨》。《古史辨》虽以讨论古史为范围，可是其中内容也涉及经学、子学里的辨伪问题，而这也正发挥了《中国哲学史大纲》中的辨伪观念，同时也说明胡适后来考证《红楼梦》、《水浒传》演变的历史过程，在辨伪史上具有其重大意义。因此可以说，直到傅斯年归国前，胡适最信任的大弟子是顾颉刚，而且胡的思想方法论在中国现代学术史上能发生普遍影响也有赖顾颉刚的《古史辨》。然而顾氏后来临终前以口述的方式说明与胡适的关系时，曾指出在 1929 年左右，胡的态度已

产生转变。[21]今天我们从顾的女儿顾潮所整理的资料约略可知:顾、胡彼此的关系实愈形疏远,其中最大的原因便在傅斯年。傅本与顾最熟,古史辨运动时傅曾在德国开始写信给顾,长达数十页,表示佩服,认为:

> 颉刚在史学上称王了,……这事原是别人而不在我的颉刚的话,我或者不免生点嫉妒的意思,吹毛求疵,硬去找争执的地方;但早晚也是非拜倒不可。[22]

以傅斯年这种个性极强,兼以领袖欲极高的人,能出此谦语,那是真心话。但嘴里所说是一回事,傅斯年日后的许多观点,包括辨伪观念、重建古史的看法等,无非都是希望能在古史研究上超越顾的成就。[23]至于这是否属于明确的意识抑或潜意识的驱使,因缺乏材料我们难以证实;但从傅的文章和立论不难发现:其中不少论点显然是针对顾颉刚的辨伪主张。例如傅以为古代著作观念与今不同,"伪"的观念实不适用,这种看法很可能在留德时曾与陈寅恪讨论过。陈寅恪在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中说"冯君之书,其取用材料,亦具通识",认为伪材料应另作诠解,还原其真[24],后来傅斯年也曾以战国文体著作方式为例,为文发覆其义。[25]

历史语言研究所自 20 世纪 30 年代迁至北平后,胡适与傅斯年的关系则渐趋密切,反而和顾颉刚间却愈来愈远了。胡适早于 1926 年在法国与傅斯年谈话时,还认为顾颉刚勤奋远在傅之上[26],可是 1930 年 2 月胡对顾的《中国上古史研究讲义》中"易傳"一章进行讨论,两人却产生意见分歧。[27]后来顾将胡来信收入《古史辨》第三册,按语称"适之先生对于我的态度,不免误会"。[28]1947 年 9 月胡适在提名中央研究院院士时,史学界方面只有四人:张元济、陈垣、陈寅恪、傅斯年[29],并无顾颉刚。顾后来虽当选,大概是别人提名的,尚待考证。所以 1954 年顾颉刚批判胡适时,也称彼此的关系已经"枯死"。由此可看出胡适心目中顾、傅两人身价的转移。关于胡、傅之间的互相影响,王汎森曾有专文[30],我这里只就我所见略述一二,不能详及。傅斯年自德归国后的几项学术见解,后来也为胡适所接受。譬如胡适称"诸子不出于王官",驳斥刘歆"王官说"及章炳麟的见解,傅斯年则寻求根据,认为与古代贵族职业有关,后来这项主张即发展成胡适的《说儒》。又如胡适《中国哲学史大纲》对古代宗教问题未有深入的讨论,傅斯年则特别将中国古代宗教和希伯来部落神的发展联系起来。傅氏注意古代宗教信仰及其演变,也

成为胡适后来撰《说儒》一文的张本。所以《说儒》有许多观念的启发当来自两人在北平时的讨论,不光如胡适所说的受傅《周东封与殷遗民》一文影响而已。胡氏为了解决老子年代问题,企图重申老在孔之前之说,这一宗教史观点对他是有利的。胡适写的《说儒》也有许多人反对他的说法。像是钱宾四先生便认为胡的看法不能成立。[31]但两人辩论的结果,胡适始终没有接受钱氏意见,因为他已深信傅斯年在文献上已解决了许多问题。从这些地方来看,后来胡适在中国古代思想史研究上,确曾受到傅斯年很大的影响,便如同早年胡适受梁启超启发,而晚年梁反为胡所影响一般。换句话说,1930年以后,胡先生非独在人事方面,就连思想与学术上也渐为傅斯年所影响。

说到傅斯年的学术成就,不能不提《性命古训辨证》一书。这部论著是他自认为最得意的作品。据傅乐成编的年谱中所载:傅斯年曾以此书提出作为参加中央研究院第一届院士选举的著作[32],由此可视之为他自己的代表作。它是运用语言学和史学的方法联合研究中国思想史的问题,训释古代"生"与"性"的关系。[33]但由于书中牵涉到的问题太复杂,文字兼以半文半白的方式表达,事实上解释得并不十分透彻,因此也获致许多批评。就我所知,胡适对它并不满意[34],徐复观也对"生"、"性"有着不同的意见。[35]然而我要强调的是:《性命古训辨证》所采取的语言学研究方法,确实有其特殊之处,绝非只是乾嘉以降训诂据古义为准的原则为限,因为除此之外还有历史演变的观点。所以唯有这两个方法配合起来看,才能了解傅斯年《性命古训辨证》在方法论上的开创意义。陈垣在1940年8月14、16日两天,连续给长子乐素写信,第一封称赞《性命古训辨证》"多新材料,新解释,不可不一读"。第二封说"余阅《性命古训辨证》,深知余已落伍"。[36]可证此书绝非乾嘉旧传统可以笼罩,因为陈垣走的主要是乾嘉路线。不过从另一方面来说,这本书出版在抗战时期,后又历经国共内战,至少到目前为止,严格地说并未产生影响,而且也没有人继续在傅氏的研究基础上再发展。

究实而论,《性命古训辨证》不是关于训诂学的研究,而是一部思想史研究,特别是语言学和历史学配合起来研究思想史。这一类联合运用语言学及历史学,陈寅恪也擅胜场,他有几篇谈"格义"的文章,就是先把名词训诂的意义确定,再讲文献的哲学意义和历史脉络。如关于六祖"傳法偈"问题,经陈寅恪分析偈文内容后,发现其中漏洞百出[37],便是使用语言学,同时参核历史学的方法来研究,这对思想史研究的影响极大。此种方法与傅斯年的相通处,极有可能是两人早年在柏林多年彼此相互影响的结果。再者,傅

斯年也将《性命古训辨证》研究投射到整个中国学术传统。他在这本书的下卷第二章里专讲宋儒清儒理学，企图对宋学的地位重新估定，实际上均有自己的看法。就此而言，傅在书中其实暗含所谓的“大叙事”(grand narrative)，这里表示着他对中国思想史的整体观点。我们过去经常望文生义，认为傅斯年继承乾嘉汉学，所以抱持反对宋学的态度，其实不然。他对宋儒有许多同情的了解，这可自《性命古训辨证》以及其他的书中略知。反观胡适最为推崇的戴东原，傅对之却颇有微词，说东原讲学问“求诸六经”，是“求其是”而已，不如“求其古”。[38]就这层意义来说，傅斯年在某些深度上，是超越胡适的，因为他涉及的学科范围很广，像是对弗洛伊德(Freud)心理学的研究[39]，可以看出早年曾下过功夫。

胡适和傅斯年在中国学术思想史领域上各辟蹊径。胡适是以一般性的哲学史方法论发挥完成《中国哲学史大纲》，傅斯年的《性命古训辨证》则开创了用语言学加上历史演变的观点来解释古代思想。这两条路后来的发展际遇殊异。胡在《中国哲学史大纲》中的方法论可以说有许多人曾先后尝试，但最后却都离开它，甚至有人步上以马克思主义为主或其他哲学理论来重建中国哲学史之路。这是研究现代中国学术思想史，特别是现代新学术建立的关键。至于《说儒》因受傅斯年影响，触及更深度的宗教和历史问题。这些问题较具启发性。大概说来，胡、傅最早都持有现代所谓启蒙理性心态，从理性观点解释中国古代思想。像傅先生所讲的“人文主义的黎明”，即是这样的观念。现在研究《论语》和孔子的学者，都认为中国历史到孔子时强调人的价值或人的发现，其实是套用希腊哲学史上所谓“人文”的看法。这里可能形成过分理性的解释，将古人的看法都过于理性化，甚至将《论语》内理性的部分均视为孔子所赋予的新的意义，至于无法解释的地方则采取怀疑或推测的态度，但在胡适《说儒》和傅斯年《性命古训辨证》中，则又开启另一较深刻的观察，从宗教上认识了古人非理性的心理层面。其中所引的材料，今天看来含义很丰富，甚至他们自己也未必完全自觉到，其中大有重新发掘的余地。《性命古训辨证》中许多观点可以改变我们过去对傅的取向的误会，即他并非胡适所谓“一分证据说一分话”，而是大量运用想像力，最显著的例证是他在书中讲“天”，颇多推测性质。但若非如此，傅绝无法写出这样深具丰富想像力的书。甚至胡适的《说儒》也是靠想像力来填补证据的不足。胡和傅并没有完全停留在五四的实证主义阶段，不过在正式主张方面没有转向而已。

最后我还要指出：中央研究院历史语言研究所因与胡、傅二位先生有着密切的关系，发展出一套对于古代思想史新的研究方法。当然这方法后来也产生变化：胡适并非一直停留在《中国哲学史大纲》的方法论上，而傅斯年也因和顾颉刚有着某种良性积极的竞争，发展出重建古史的看法及观念。所以这是中央研究院历史语言研究所在中国古代思想史研究领域的一种特殊贡献。

注　释

[1]　英时附语：这篇文章是根据我当场发言的记录整理出来的。我仅仅作了少量的文字修饰和增添了一些新论据，但全篇仍保持原来的样子。我要特别感谢林志宏先生费心整理的努力，并且他尽量为原文增添了出处，详举书、文的名称和卷数、页数。我很惭愧没有时间重新改写这篇讲词，请读者原谅。1999年11月12日。

[2]　见章炳麟：《清代学术之系统》，载《师大月刊》，1934(10)，157页。

[3]　江藩：《国朝汉学师承记》，卷三，49页，北京：中华书局，1998年第二刷。

[4]　顾颉刚：《古史辨·自序》，第一册，36页，香港：太平书局，1962；冯友兰：《三松堂自序》，204页，北京：人民出版社，1998。

[5]　胡适：《中国古代哲学史·台北版自记》，1页，台北：远流，1994年第七刷。

[6]　同上，2～3页。

[7]　见余英时：《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收在《中国近代思想史上的胡适》，附录一，77～91页，台北：联经，1983。

[8]　蔡元培：《中国古代哲学史序》，1页。

[9]　蔡元培：《五十年来中国之哲学》，高平叔编：《蔡元培全集》，第四卷，381页，北京：中华书局，1984。

[10]　冯友兰：《三松堂自序》，212页。

[11]　见胡适：《论墨学》，收在耿云志主编：《胡适论争集》，上卷，686～691页，北京：中国社会科学出版社，1998。

[12]　金岳霖：《审查报告二》，收在冯友兰：《中国哲学史》，下册，7页，北京：中华书局，1961。

[13]　罗素英文书评收在《胡适的日记》(手稿本)，第四册，1923年11月4日条下，台北：远流，1990。

[14]　傅斯年：《战国子家叙论》，《傅斯年全集》，第二册，87～89页，台北：联经，1980。

[15] 胡适:《四十自述》,57～59页,台北:远流,1997年第十刷。

[16] 傅斯年:《战国子家叙论》,《傅斯年全集》,第二册,127～130页。

[17] 胡适:《中国古代哲学史·台北版自记》,6页。

[18] 冯友兰:《三松堂自序》,211页。

[19] 胡适:《评论近人考据老子年代的方法》,《胡适文存》,第四集,107页,台北:远东,1990。

[20] 《胡适的日记》(手稿本),第二册,1922年3月5日条。

[21] 顾潮编著:《顾颉刚年谱》,171页,北京:中国社会科学出版社,1993。

[22] 傅斯年:《与顾颉刚论古史书》,《傅斯年全集》,第四册,457～458页。

[23] 参见杜正胜:《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》,《中国文化》,1995(12),10～29页。

[24] 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史上册审查报告书》,《金明馆丛稿二编》,248页,台北:里仁书局,1981。

[25] 参见傅斯年:《战国文籍中之篇式书体——一个短记》,《傅斯年全集》,第三册,739～744页。

[26] 《胡适的日记》(手稿本),第五册,1926年9月5日条。

[27] 顾潮编著:《顾颉刚年谱》,180页。

[28] 胡适:《〈论观象制器的学说书〉附跋》,《古史辨》,第三册,88页。

[29] 《胡适的日记》(手稿本),第十五册,1947年5月22日条。

[30] 见王汎森:《傅斯年对胡适文史观点的影响》,《汉学研究》14.1(1996):177～193页。

[31] 钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆合刊》,144页,台北:东大,1992年第三版。

[32] 傅乐成:《傅孟真先生年谱》,46页,台北:文星书店,1964。

[33] 英时按:最近《郭店楚墓竹简》(北京:文物出版社,1998)出版,其中“性”往往写作“眚”,与傅的推测不合。

[34] 见胡适致杨联升信(1953年9月5日),收在胡适纪念馆编:《论学谈诗二十年:胡适杨联升往来书札》,194页,台北:联经,1998。

[35] 徐复观:《中国人性论史》,1～14页,台北:商务印书馆。

[36] 见陈智超编注:《陈垣来往书信集》,661～662页,上海:上海古籍出版社,1990。

[37] 陈寅恪:《禅宗六祖传法偈之分析》,《金明馆丛稿二编》,166～170页。

[38] 傅斯年:《性命古训辨证》,《傅斯年全集》,第二册,501页。

[39] 参见傅斯年:《心理分析导引》,《傅斯年全集》,第四册,212～252页。

“吾曹不出如苍生何”的梁漱溟先生

梁漱溟先生的逝世象征着一个时代——五四时代——的终结。梁先生出道很早，他在北京大学任教是和陈独秀、胡适、李大钊等人同时的，所以五四新文化运动发生时他正处于这场大风暴的中心。但是他并没有为五四反传统的潮流席卷而去。相反的，五四的冲击把他推向为传统辩护的方向。他公开宣称他在北大主要是为孔子和释迦牟尼打抱不平而来的。他一生最著名的作品——《东西文化及其哲学》——便是这样产生的。如果我们以五四代表当时思想的主流，那么梁先生可以说是“反五四”的主要人物之一。“五四”和“反五四”是同时并起的两股思潮。这里所谓“反五四”当然不是说反对五四所代表的一切观念。梁先生仍然承认“民主”和“科学”是现代中国人所必须追求的价值。不过认真分析起来，他所理解的“民主”与“科学”及其在整个文化体系中所占据的地位，则与五四主流思想处处显得针锋相对。用英文说，他所代表的“反五四”不是 Anti-May-Fourth 而是 Counter May-Fourth。这和西方“启蒙”(Enlightenment)与“反启蒙”(Counter Enlightenment)之同时出现是颇为相似的。从思想史的观点看，“五四”和“反五四”都同样值得重视和研究。梁先生在五四一开始的时候便发出了一个反主流的声音，并获得巨大的回响，这是他对中国现代思想史的重要贡

献。所以我特别要强调:他的逝世象征着五四时代的终结。

冯友兰在《三松堂自序》中指出:梁先生在当时是作为一个“好学深思之士”而讲东西文化之“意”的,《东西文化及其哲学》所讲的正是当时一般人心中的问题。这一评论大致是合乎实际的。梁先生这部书几乎是和德国斯宾格勒(Oswald Spengler)的名著《西方之没落》同时出版的,作意也大有相通之处。梁先生说西方文化是“意欲向前要求”,这和斯宾格勒以近代西方文化具有“浮士德式”(Faustian)的精神颇为相契,真有“东海、西海,此心同,此理同”的巧合。这种“直截简易”的文化公式在当时确能满足一般人的心理需求。

和斯宾格勒一样,严格地说梁先生也不是学院式的“学者”或“哲学家”。他们的著作都不能用纯知识的观点去衡量(包括梁先生晚年的《中国文化要义》在内)。但是和斯宾格勒不同,梁先生所代表的人格典范是重社会实践的中国传统士大夫,而不是西方式的文化观察家和批评家。现在大家都把他看作“新儒学”的一员,因为他和熊十力、马一浮等人一度过从甚密,想法也有相近之处。其实在思想信仰上他自己则归宗于佛教而非儒家。如果一定要说他和儒家有关,这种关联也仅仅存在于儒学所熏陶的士大夫性格上面。像传统儒者一样,他是以改造世界自负的,并且自居于“以先觉觉后觉”的地位。他在民国七年所写的《吾曹不出如苍生何》一文可以概括他的一生。正是基于这种传统士大夫心理,他才毅然于抗战之后出任国共和谈的调解人。他自信凭他的理想、热情和诚恳便可以息止党争。这是“天降大任于斯人”,而且非他莫属。梁先生后半生的悲剧便由此开始。

梁先生有志于改造世界,不但是“好学深思之士”,而且是“豪杰之士”。这个“豪杰之士”恰是孟子所说的“待文王而兴者,凡民也;若夫豪杰之士,虽无文王犹兴”。但不幸的是他对于所要改造的现代世界缺乏真正的了解,对于以权力为核心的现实政治更茫无所知。更不幸的是:他虽“不待文王而兴”,却认毛泽东为当代的“文王”。而且天真地向“文王”要求纳言的“雅量”。他到死都还是对“文王”倾倒的,所以有“伟大人物的伟大错误”之论。

然而他的确保持了传统士大夫的完整人格,并没有在权势面前双膝发软。这是因为他始终都能不失其“真”、不失其“诚”。以冯友兰和他相比,他所表现的节概是卓越的,冯友兰在第一次赴毛泽东餐约时所露出的那种受

宠若惊的神态是在梁先生那里找不到的。在别的客人都已离去之后，冯友兰还赖着不肯上车，以期单独获得毛泽东的青睐，这也是传统士大夫的另一种典型，相形之下，梁先生真是“其愚不可及也”。

随着梁先生的逝世，他所体现的传统士大夫的凛凛风骨也将一去不返。我们这个时代要求的是另一典型的现代知识分子，而不再是“吾曹不出如苍生何”的士大夫，虽然两者之间依然有不绝如缕的历史联系。

追忆牟宗三先生

昨天(4 月 12 日)晚上,杨泽兄传来讯息,牟宗三先生逝世了。前几天我已在《中央日报》海外版读到牟先生病重入医院的一则报道,所以初闻牟先生的死讯并不觉得十分突然,但是凄怆之感袭来,久久不能自已。百忙中写此短篇,姑以志个人对他的怀念和敬意。

牟先生是当代新儒家的最后一位大师,他的逝世在 20 世纪中国儒学史上划上了一个清晰的阶段——一个承先启后的阶段。就承先方面说,牟先生和唐君毅先生都继承了熊十力先生所开创的形上思辨的新途径。但是他们并不是墨守师说,而是各有创造性的发展。熊先生出于中国旧传统,故只能借佛学来阐发儒学,唐、牟二先生则深入西方哲学的堂奥,融会中西之后,再用现代的语言和概念建构自己的系统。大体上说,唐先生近黑格尔,而牟先生则更重视康德。但是他们彼此之间又互有影响,在 60 年代之前,至少外界的人还看不出他们之间的分别所在。我敢说,如果熊先生没有这两大弟子,他的哲学今天大概只有极少数的专门学者才略有知,而海外也不会有新儒家的兴起了。唐、牟两先生之于熊先生,正符合了禅宗所谓"智过其师,方堪传授"(此所谓"智过其师"并不是说智力超过老师,而是说在某些问题的理解方面突破了老师的范围。读者幸勿误会)。

就启后方面说，唐、牟两先生的贡献更大。他们最初分别在香港和台湾讲学，造就了不少哲学后进。从60年代初到70年代末，牟先生和熊先生的另一高弟徐复观先生到了香港，而且稍后都集中在新亚书院，那一期间可以说是新儒家的极盛时代。记得1975年7月初，哈佛大学的史华慈教授访问牛津大学后过香港小住，曾要我安排他和新儒家几位先生晤谈，并且特别提出想见牟先生。事后他对我说：你们新亚这个哲学团体是非常有特色的。我没有参加这次集会，但我猜想牟先生的谈论一定给他留下了深刻的印象。

唐、牟两先生都有不少入室弟子。但一则唐先生去世太早（1978年），再则台湾学术文化的气氛毕竟较香港浓厚，因此80年代以来，牟先生门庭的盛况渐渐超过了唐先生，而且唐、牟两先生晚年论学也出现了分歧。如果借用"一心开二门"的比喻，则熊十力先生创始的新儒家也开出了唐、牟二门。但是我并不认为分有什么不好。明代王学分派在阳明生前已见端倪，现代学术更是在不断分化中日益丰富起来的。所以新儒家"开二门"正是它具有内在生命力的表现。相反的，如果以表面的勉强统一掩饰思想上实质的分歧，首先便通不过儒家传统中诚的一关。但是新儒家虽有二门，其大方向仍然一致。这是有益无损的。

总之，无论就承先或启后而言，牟宗三先生都取得了"智过其师"的卓越成就。关于牟先生在中国哲学上的贡献，自有他的及门弟子和哲学界的同行去作适当的评估。我没有发言的资格。下面我只想追忆一下和他交往中的几个片断。

1973年秋季，我刚刚任事新亚书院，忽然收到牟先生一封亲笔长信。我当时很诧异，因为我和牟先生还算是初识，而且私人间并无交往。但读下去我才知道，这并不是一封私函，而是哲学系主任给新亚校方的公文。信中所谈的是一件小事。当时新亚书院刚从农圃道迁到沙田新址，哲学系所分配到的办公室恰恰是在一个最不理想的地方。牟先生认为这不是偶然事件，而是新亚总务处方面对哲学和中国文化完全不知尊重的表现。信中的语气相当严厉，并且连带指出了哲学系为何受歧视的种种事迹。我当然赶快请他前来，一同去察看实况，然后作了使他满意的处理。这是我任职新亚最早的一件公事，也是我和牟先生之间唯一的一次公事交涉（1974年牟先生便退休了），所以至今还记得很清楚。据我所知，牟先生在新亚从来不介意个人

的名位、待遇。举例来说,当时香港中文大学对教职员的房租津贴已提得很高。不少人都因此依照津贴的最高额迁居到较为高级的寓所。但牟先生仍然住在农圃道附近一所据说是十分简陋的房子里,从没有想到要改善自己的生活。但现在为了哲学系的办公室,他却不惜全力抗争。在一般人的眼光中,牟先生似乎不免小题大做,显得很迂。其实这正是孟子的"义利之辨"在那里发生作用,他把哲学系办公室看成了道的象征。他可以完全不计较一己的得失,但却不能让道受到一丝一毫的委屈。现代人往往指责儒家公私不分,牟先生此举恰恰可以澄清这一普遍的误解。儒家自有其公、私的分际;在这种基本原则上,旧儒家和新儒家之间根本便不存在异同的问题。

但是我在香港的两年间(1973～1975),和牟先生的交游主要限于围棋方面。他棋力虽不甚高,但非常爱好此道。牟先生在哲学上极能深思,然而他下棋则恰恰相反,直是不假思索、随手落子。我相信他下棋主要是为了调剂他的哲学思考,所以超越胜负之念,其境界近乎苏东坡所说的"胜固欣然,败亦可喜"。我授他四个子,下过很多盘,他每次都是"可喜",而不曾尝过"欣然"的滋味。当时武侠小说大师查良镛也是香港的一个大棋迷,和牟先生与我也都很相熟。他家中有棋会,总是约我和牟先生参加。每次都是我顺道带牟先生乘车同往,弈至深夜才尽兴同返。1974 年夏天,新亚书院出面邀请台湾的围棋神童王铭琬(现在已是日本的九段高手)来香港访问。这是当年轰动香港围棋界的一大盛事,电视与报章都争相报道。这几天之中,牟先生也特别兴奋,几乎无会不与。有一晚王铭琬等在我的寓所下四人联棋,牟先生和其他少数棋友旁观,一直到深夜棋散,他才离去。

无论是枰上手谈或是枰边闲话,牟先生给我留下的印象都是率真和洒落,不带半点矜持之态。事实上,棋侣在"游于艺"的聚会中,主客都已进入"坐忘"的境界。牟先生的艺术兴趣很广,从小说到京戏他都能欣赏。有一次在查良镛先生家,棋罢清言,他曾评论过查先生的武侠小说。我还记得他特别称许《鹿鼎记》的意境最高,远在其他几部脍炙人口的热闹作品之上。查先生许为知言。又有一次是新亚的春节联欢会,有胡琴伴奏,他曾迫不及待地清唱了一段《打渔杀家》。后来我才发现他早年还写过评论《红楼梦》和《水浒传》的文字。

我和牟先生相聚的时候,几乎从来没有谈过任何严肃的问题。只有一

次，已不记得是什么场合，我们曾讨论及新亚哲学系的未来。他忽然很郑重地表示，他和唐先生都应该赶快站远点，好让下一代的人有机会发抒自己的思想。他回忆在北大追随熊先生的时期，虽然已完全认同了熊先生的论学宗旨，却不愿亦步亦趋地跟着熊先生讲《新唯识论》。相反的，他转而去研究西方哲学，因此后来才能在不同的基础上发扬师说。他并且用了一个比喻，说他和唐先生好像是两棵大树，这树阴太浓密，压得树下的草木都不能自由成长了。我只是听他说，未便赞一词。但我心里则十分佩服他的识见明通。

对于牟先生的生平和家世，我一无所知。他是山东栖霞人，嘉庆时栖霞有牟庭（陌人），以考证见长，不知和他是不是一家。前几年我偶然在《胡适的日记》中看到了一则有关牟先生的记载，多少透露了一点他在大学时代的学问路向。1931 年春季胡适之先生重返北大授课，开了一门“中国中古思想史”，牟先生其时是哲学系二年级的学生，选修了这门课。胡先生在 1931 年 8 月 28 日的日记中记录了 75 个选修生的成绩。牟先生的分数是 80 分，但胡先生在分数后面加上了一条注语，说：

> 颇能想过一番，但甚迂。

这时牟先生似乎还没有遇见熊十力先生，但可以看出他对中国思想传统的根本态度已与五四以来的潮流格格不人，这大概是胡先生“迂”之一字的根据。（“迂”不必是贬词，司马光即自号“迂叟”。）不过胡先生能特别注意到他“颇能想过一番”，毕竟还算有眼力。牟先生的思力曲折幽深，在大学二年级时便已开始发用了。他后来和熊先生深相投契，实由其特具的才性禀赋所促成，绝不是偶然的。

如上所述，我和牟先生的交往甚疏，1975 年以后便没有机会再和他见面了。我虽不足以深知其学，但他的高洁的风格此时却更清晰地浮现在我的脑海。故追忆二三事如上，以当悼念。

我所认识的钱钟书先生

钱默存先生逝世的消息传来，虽不感意外，却不免为之怆神。我没有资格写正式的追悼文字，因为我们之间并没有私交。但是二十年前，我以偶然的因缘，两度接席，畅聆先生语妙天下，至今不忘。先生昔年挽陈石遗有"重因风雅惜，匪特痛吾私"之句。我写此短文只能表达第一句之意。

1978 年 10 月下旬美国科学院派了一个"汉代研究考察团"到中国大陆去作为期一个月的访古，我也参加了。在北京时我提议去拜访俞平伯、钱钟书两位先生，同团的傅汉思教授又提出了余冠英先生的名字。承中国社会科学院的安排，我们便在一天上午到三里河俞先生寓所去拜访这三位先生。开门的是默存先生。那时他已六十八岁，但望之如四五十许人。如果不是他自报姓名，我是无论如何猜不出的。

初识默存　大陆学界层冰未消

交谈在俞先生的客厅中进行，大致分成两组：傅汉思主要是和余冠英谈汉魏诗的问题，我和俞、钱两位则以《红楼梦》为开场白。客厅不大，隔座语

声清晰可闻,因此两组之间也偶有交流。事隔二十年,我已记不清和默存先生谈话的内容了,但大致不出文学、哲学的范围。当时大陆的思想空气虽已略有松动的迹象,但层冰尚未融解,主客之间都得拿捏着说话的分寸。好像开始不久我便曾问他还记得他的本家宾四先生吗?因为我知道关于他的一点背景主要是得自宾四师的闲谈。这是间接的叙旧——中国人过去在初见面时常用的一种社交方式。他的表情忽然变得很幽默,说他可能还是宾四师的"小长辈"。后来我在台北以此询之宾四师,宾四师说完全不确,他和钱基博、钟书父子通谱而不同支,无辈分可计。但默存先生并不接着叙旧,我也知趣地转变了话题。接着我好像便把话题移到《谈艺录》。他连说那是"少作","不足观"。

漫谈文学　博闻强记自有定见

这时隔座的余冠英先生忽然插话,提到默存先生有一部大著作正在印行中。默存先生又谦逊了一番。这是我第一次听到《管锥编》的书名。他告诉我这部新书还是用文言文写的。"这样可以减少毒素的传播。"他半真半假地说。(原话我已记不住了,但意思确是如此。)我向他请教一个小问题:《谈艺录》提到灵源和尚与程伊川二简,可与韩愈与大颠三书相映成趣,但书中没有举出二简的出处,究竟见于何书?他又作滑稽状,好像我在故意测验他的记忆力似的。不过他想了一下,然后认真地说,大概可以在元代《佛祖通载》上找得到。因为话题转上了韩愈,我顺便告诉他当时在台北发生的趣事:韩愈的后代正在为白居易"退之服硫磺,一病讫不痊"两句诗打"诽谤"官司。我并补充说,照陈寅恪《元白诗笺证稿》的考证,似乎确有其事。但是他不以为然,认为"退之"是卫中立的"字"。这是方崧卿辩证中的老说法,在清代又得到了钱大昕的支持。默存先生不取陈的考证。后来在美国他又批评陈寅恪太"trivial"(琐碎、见小),即指《元白诗笺证稿》中考证杨贵妃是否以"处子入宫"那一节,我才恍然他对陈寅恪的学问是有保留的。我本想说,陈氏那一番考辨是为了证实朱子"唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事不以为异"的大议论,不能算"trivial"。但那时他正在我家做客,这句话,我无论如

何当众说不出口。

为人处事　温文儒雅谑而不虐

默存先生的博闻强记实在惊人。他大概事先已看到关于我的资料，所以特别提及当时耶鲁大学一些同事的英文著作。他确实看过这些作品，评论得头头是道。偶尔箭在弦上，也会流露出锐利的锋芒，就像《谈艺录》中说 Arthur Waley“宜人群盲评古图”那样。但他始终出之于一种温文儒雅的风度，谑而不虐。

第二次再晤是在美国。1979 年春天中国社会科学院派出一个代表团到美国访问。其时正值中共与美国建交之后，双方都在热络期间。代表团的一部分人访问耶鲁，其中便有默存先生和费孝通先生等。领队的则是赵复三先生，因为在校方正式的招待会上，赵先生特别推让默存先生以英文致答辞，好像这本来应该是赵先生的任务。

我和傅汉思先生等人当然到火车站去迎接代表团。其中我唯一认识的只有默存先生。我正要向他行握手礼时，他忽然很热情地和我行“熊抱”礼。这大概是当时大陆行之已久的官式礼数。我一时不免有点张皇失措，答礼一定不合标准。不过我的直觉告诉我，默存先生确是很诚挚的，这次用不着叙旧，我们真像是旧交了。

当天晚上，我和陈淑平同受校方的委托招待代表团全体在家中晚餐。连客人带本校的教授和研究生等大概不下七八十人。这个自助餐是陈淑平费了三天工夫准备出来的。我们平时极少应酬，这样的热闹在我们真是空前绝后的一次。现在只说有关默存先生的事。

访美小叙　否认任毛英文秘书

默存先生是坐我开的车回家的，所以一路上我们有机会聊天。仅仅隔了四五个月，我觉得他已能无所拘束，即兴而谈。大陆学术界的冰层似乎已

开始融化。外面流传了很久的一个说法是他担任了毛泽东的英文秘书。我为此向他求证。他告诉我这完全是误会。大陆曾有一个英译毛选集的编委会,他是顾问之一,其实是挂名的,难得偶尔提供一点意见,如此而已。我也问他《宋诗选注》为什么也会受到批判,其中不是引了《延安文艺座谈会上的讲话》吗?他没有直接回答我的问题,大概因为时间不够,但主要恐怕是他不屑于提到当时的批判者。他仅仅说了两点:第一,他引《讲话》中的一段其实只是常识;第二,其中关于各家的小传和介绍,他是很用心写出来的。我告诉他胡适生前也说过他的小传和注释写得很精彩。

著作挨批　引毛语录作挡箭牌

我当时隐约地意识到他关于引用《讲话》的解释也许是向我暗示他的人生态度。1957 年是"反右"的一年,他不能不引几句"语录"作挡箭牌。而他征引的方式也实在轻描淡写到了最大程度。他是一个纯净的读书人,不但半点也没有在政治上向上爬的雅兴,而且避之唯恐不及。这一层是我在二十年前便已看准了的,现在读到他 1955 年《重九日雨》第二首的最后两句,我更深信不疑了。这两句诗是:

> 筋力新来楼懒上,漫言高处不胜寒。

这是他的咏怀诗。

忆述沧桑　批评吴晗语惊四座

那天晚上吃自助餐,因为人多,分成了好几处,我们这一桌上有默存先生和费孝通先生几位。大陆来的贵宾们谈兴很浓,但大家都特别爱听默存先生的"唾咳落九天,随风生珠玉"。就我记忆所及,客人们的话题很自然地集中在他们几十年来亲身经历的沧桑,特别是知识分子之间彼此怎样"无

情、无义、无耻地倾轧和陷害”(见《林纾的翻译》)。默存先生也说了不少动人的故事,而且都是关于名闻海内外的头面人物的。给我印象最深的是关于吴晗的事。大概是我问起历史学家吴晗一家的悲惨遭遇。有人说了一些前因后果,但默存先生忽然看着费孝通先生说:“你记得吗?吴晗在五七年‘反右’时期整起别人来不也一样无情得很吗?”(大意如此)问话的神情和口气明明表示出费先生正是当年受害者之一。费先生则以一丝苦笑默认了他的话。刹那间,大家都不开口了,没有人愿意再继续追问下去。

在这次聚会中,我发现了默存先生疾恶如仇、激昂慷慨的另一面。像陶渊明一样,他在写《归园田居》、《饮酒》之外,也写《咏荆轲》、《读山海经》一类的诗。试读他 1989 年的《阅世》:

阅世迁流两鬓摧,块然孤喟发群哀。
星星未熄焚余火,寸寸难燃溺后灰。
对症亦知须药换,出新何术得陈推。
不图胜长支离叟,留命桑田又一回。

我不敢笺释他的诗,以免“矜诩创获,凿空索隐”(《槐聚诗存·序》)之讥。读者可自得之。

作《管锥编》 航邮寄赠受宠若惊

1979 年别后,我便没有再见过他了。不过还有一点余波,前后延续了一年多的光景。默存先生仍然严守着前一时代中国诗礼传家的风范,十分讲究礼数。他回北京不久便用他那一手遒美的行书写来一封客气的谢函。我虽经年难得一亲笔砚,也只好勉强追随。这样一来一往,大约不下七八次。他的墨迹我都保存着,但因迁居之故,一时索检不得。但最使我感动的是在《管锥编》第一、二册出版后,他以航邮寄赐,扉页上还有亲笔题识。不久我又收到他的《旧文四篇》和季康夫人所题赠的《春泥集》。受宠若惊之余,我恭恭敬敬地写了一首谢诗如下:

艺苑词林第一缘，春泥长护管锥编。
渊通世竟尊嘉定，慧解人争说照圆。
冷眼不饶名下士，深心曾托枕中天。
辎轩过后经秋雨，怅望齐州九点烟。

诗固不足道，但语语出自肺腑，绝非世俗酬应之作。《管锥编》第三、四册面世，他又以同样办法寄赠，以成完璧。我复报之以《读〈管锥编〉三首》：

卧隐林岩梦久寒，麻姑桥下水湍湍。
如今况是烟波尽，不许人间弄钓竿。《全汉文》卷二十

"避席畏闻文字狱"，龚生此语古今哀。
如何光武夸柔道，也为言辞灭族来。《全后汉文》卷十四

桀纣王何一例看，误将祸乱非儒冠。
从来缘饰因多欲，巫蛊冤平国已残。《全晋文》卷三七

默存先生冷眼热肠，生前所储何止汤卿谋三副痛泪。《管锥编》虽若出言玄远，但感慨世变之语，触目皆是。以上三节不过示例而已。先生寄赠《管锥编》四巨册，都经亲笔校正，尤足珍贵。寒斋插架虽遍，但善本唯此一套。噩耗传来，重摩兹编，人琴之感，宁有极耶！

立言不朽　古典文化最高结晶

默存先生已优入立言不朽之域，像我这样的文学门外汉，是不配说任何赞美的话的，所以我只好默而存之。我读先生的书，从历史和文化的角度说，自然感受很深。我希望以后有机会再补写。

最后，我要郑重指出，默存先生是中国古典文化在20世纪最高的结晶之一。他的逝世象征了中国古典文化和20世纪同时终结。但是历史是没有止境的。只要下一代学人肯像默存先生那样不断地勤苦努力，21世纪也许可以看到中国古典文化的再生和新生。

顾颉刚、洪业与中国现代史学

1980年年底中国史学界不幸失去了两位重要人物：顾颉刚先生和洪业（煨莲）先生。两位先生都是1893年出生的；逝世的时间也仅仅相差两天：洪先生卒于12月23日，顾先生卒于25日。

顾先生是苏州人，系出著名的吴中世家，早年所受的是中国传统的经史教育；洪先生原籍福建侯官，早年就受到西方基督教的影响，并且是在美国完成正式教育的。但是尽管他们的家世和文化背景都不相同，在史学上两位先生却很早就是志同道合的朋友了。洪先生是1923年从美国回到燕京大学任教的，这正是顾先生以《古史辨》轰动中国学术界的一年。洪先生在美虽治西洋史和神学，但回国之后治学的兴趣很快地就转到中国史方面来了。这是和当时胡适之、顾颉刚诸先生所倡导的"整理国故"的运动分不开的，而顾先生对他的影响尤大。洪先生生前曾屡次和我提到这一点，绝不会错的。1929年顾先生到燕京大学历史系来担任古代史的教学，他和洪先生在学术上的合作便更为密切了。最值得纪念的是他们共同发现崔述夫妇的遗著和访问崔氏故里的一段经过。最近顾先生在《我是怎样编写〈古史辨〉的？》（上）一文中曾特别回忆到这一段。他说：

当五四运动之后，人们对于一切旧事物都持了怀疑态度，要求批判接受。我和胡适、钱玄同等经常讨论如何审理古史和古书中的真伪问题。那时我们就靠了书店主人的帮助，找到了这部《崔东壁遗书》。后来我同几位燕京大学的同事在图书馆里找到了崔述的《知非集》，又组织了一个旅行团到大名去采访，看到了他墓碑上的记载，又借钞了崔述的夫人成静兰的《二余集》，崔述的笔记《荍田随笔》（英时按：原名《荍田剩笔》，顾先生误忆）。[1]

这里所说燕京大学的同事其实主要是指洪先生，因为《知非集》是他在燕大图书馆中发现的，而《崔东壁先生故里访问记》一文也是由洪、顾两先生共同署名发表的。[2]顾先生不提洪先生之名，大概是有所顾忌，而胡先生因为已获得公开的"解放"，所以反而不必避讳了。

洪、顾两位先生恰好代表了五四以来中国史学发展的一个主流，即史料的整理工作。在这一方面，他们的业绩都是非常辉煌的。以世俗的名声而言，顾先生自然远大于洪先生；"古史辨"三个字早已成为中国知识文化界的口头禅了。但以实际成就而论，则洪先生绝不逊于顾先生。洪先生三十岁以后才专治中国史，起步比顾先生为晚，然而顾先生由于早年遽获大名之累，反而没有时间去做沉潜的工夫。所以得失之际，正未易言。最后三十多年间，他们两人的学术生命尤其相差得甚远。顾先生受政治环境的影响太大，许多研究计划无法如期实现。例如《尚书》译注的工作，在《古史辨》时代即已开始，60年代在《历史研究》上续有新作，但全书似乎未及完篇。（最近两年发表的有关《甘誓》、《盘庚》诸篇主要是由他的助手代为完成的。）所以就最后三十余年而言，他的成绩不但赶不上《古史辨》时代，而且也不能与抗日战争期间相比，因为即使在抗战的那种困难条件下，顾先生尚能有《浪口村随笔》之作（后来正式出版的《史林杂识》即是其中的一部分）。这实在不能不令人为之扼腕。对照之下，洪先生在同一段时期里却仍能不断地在学问上精进不懈。洪先生是在1964年春间应聘到美国哈佛大学来讲学的。据他有一次谈话中透露，他当初只打算在美国住一两年，借以补足战争期间接触不到国外汉学研究的缺陷。但是后来中国的政治局势变化得太快，他终于年复一年地在美国住了下来。

从1946年到1980年，洪先生发表了许多分量极重的学术论著。举其荦荦大者，英文专著有《中国最伟大的诗人杜甫》(上下两册，哈佛大学出版社，1952年)，英文论文有《黄遵宪〈罢美国留学生感赋〉译注》(《哈佛亚洲学报》，卷十八，第一、二号，1955年6月)、《钱大昕咏元史诗三首译注》(同上，卷十九，第一、二号，1956年6月)、*A Bibliographical Controversy at the T'ang Court*(同上，卷二十，第一、二号，1957年6月)、*A T'ang Historiographer's Letter of Resignation*(同上，卷二九，1969年)。中文论文之较为重要者则有《破斧》(《清华学报》新一卷，第一期，1956年)、《再论臣赞》(同上，新三卷，第一期)、《〈韦弦〉、〈慎所好〉二赋非刘知几所作辨》(《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十八本下册，1957年5月)、《再说西京杂记》(同上，第三十四本下册，1963年12月)。

凡是读过洪先生论著的人都不能不惊服于他那种一丝不苟、言必有据的朴实学风。他的每一个论断都和杜甫的诗句一样，做到了所谓"无一字无来历"的境地。但是洪先生晚年最精心的著作则是刘知几《史通》的英文译注。他对《史通》的兴趣发生得相当早，认为这部书是世界上第一部对史学体例进行了系统讨论之作。因此他发愤要把它译出来，让西方人知道中国史学造诣之深和发展之早。前面所列的单篇论文，其中不少便是《史通》译注的副产品；而1969年的 *A T'ang Historiographer's Letter of Resignation* 事实上即是《史通·忤时》篇的译注。由于他的态度认真，不肯放过《史通》原文中每一句话的来历，译注工作所费的时间几乎到了不可想像的程度。记得十五六年前洪先生曾告诉我，他已戒掉了烟斗，要等《史通》译注完成后才开戒。但他究竟最后有没有照预定的计划结束这一伟大的工程，我现在还不十分清楚。希望整理洪先生遗著的人要特别珍视这一方面的文稿。洪先生为了要整理出一个最接近本来面目的《史通》本子，曾进行了精密的校勘工作，除了他以前在燕京大学所校的多本外，近几十年来又广搜各种异本。其中最重要的有台北中央研究院历史语言研究所的乌丝栏抄本(原为明抄本，是最接近宋刊本的一种)，和郭孔延《史通评释》(这是最早的注释本，刊于1604年，原藏抗战前日本人所办的北京人文科学研究所，现亦归史语所)，以及台北中央图书馆所藏的明刊蜀本《史通》。我曾不止一次向洪先生提议，请他整理出一个最理想的校本，分别刊行，以取得与译注相

得益彰之效。他表示十分同意我的看法。希望我们能在洪先生的遗稿里发现这样一部完美的校本。

洪先生平素与人论学，无论是同辈或晚辈，绝对“实事求是”，不稍假借。他博闻强记，最善于批评，真像清初人说阎若璩那样：“书不经阎先生过眼，谬误百出。”1958年周法高先生在哈佛大学访问时曾以《颜氏家训汇注》的稿本送请洪先生评正，后来周先生告诉我，洪先生曾指出其中可以商榷之处不下百余条。但是另一方面，洪先生却深受中国“温柔敦厚”的诗教传统的熏陶，对古人不肯稍涉轻薄。1954年胡适之先生曾经多次与洪先生为全谢山问题发生争论，书札往返不休，关键便在于洪先生认为胡先生说全谢山吞没赵一清（东潜）《水经注》校本，是一种不应有的厚诬古人。在10月20日一封长信中，洪先生特别强调“罪疑惟轻”的古训；在12月8日一封更长的信中论及赵东潜《接谢山札云典衣得三缗聊助客乏寄谢》诗则说：

> 谢山之贫，东潜不容不知。三缗虽无济甚事，言谢之诗讵可顿违温柔敦厚之教。业稍读二家书道及彼此之处，止觉彼二人交谊，始终无嫌。彼此征引虽亦间加纠正，总见称是多于言非。盖从他山之攻，转显丽泽之益。此亦儒林佳话，可风来学。[3]

其实洪先生这几封信宅心之忠厚，真足以风今世，学问的深湛尚是余事耳。1973年哈佛燕京社的同仁们发起一个祝贺洪先生八十岁生日的集会。我当时曾写了一首七律为寿。诗曰：

> 矫矫仙姿八十翁，名山业富德符充。
> 才兼文史天人际，教寓温柔敦厚中。
> 孙况传经开汉运，老聃浮海化胡风。
> 儒林别有衡才论，未必曹公胜马融。

“学际天人，才兼文史”是《旧唐书》刘知几及其他史官列传末的史臣评语；“温柔敦厚”则正是指洪先生的人格修养而言的；末语针对当时中国大陆的局势而发，所指更是极为明显。1974年我在香港，听说洪先生在哈佛燕京图

书馆看报，读到那些毫无理性的“批孔”言论，气愤之至，出来时竟在图书馆大门前跌了一跤，把头都摔破了，几乎因此送命。可见洪先生从小受西方教育，又信仰基督教，但内心深处始终是一位彻底为中国文化所融化了的读书人。

我始终没有和顾先生接触过，但是通过师友们的平常谈话，对顾先生的性情之厚和识量之弘也是十分心仪的。1978 年 10 月在“美国汉代研究考察团”的访问行程中，我们全体团员都希望能见到顾先生，我个人更是高兴有此机缘得偿多年的夙愿。不幸其时适值顾先生因病入医院治疗，不能见客。我曾特别请人转达个人对他老人家的仰慕之意，他也传话希望以后在学术上彼此保持联系。但是想不到我竟再也没有机会见到他了。

钱宾四师最近在他的《师友杂忆》中多次提到他和顾先生之间的交谊。宾四师和顾先生先后两度共事，第一次是民国十九年在北平燕京大学，第二次则是抗战期间在成都齐鲁大学国学研究所。事实上，宾四师从中学转入大学任教便是由顾先生极力促成的。宾四师说：

> 余在苏中，函告颉刚，已却中山大学之聘。颉刚复书，促余第二约，为《燕京学报》撰文。余自在后宅，即读康有为《新学伪经考》，而心疑，又因颉刚方主讲康有为，乃特草《刘向、歆父子年谱》一文与之。然此文不啻特与颉刚诤议，乃颉刚不介意，即刊余文，又特推荐余至燕京任教。此种胸怀尤为余特所欣赏，固非专为余私人之感知遇而已。[4]

文中所说“中山大学之聘”，也是由顾先生推介而来的，这种学术为公的胸襟实在少见。顾先生不但对同辈论学之友虚怀推重，并且对门人后学也汲引不遗余力，绝没有一点“好为人师”的矜持。宾四师又记与顾先生在成都的谈话云：

> 颉刚人极谦和，尝告余得名之快速，实因年代早，学术新风气初开，乃以枵腹骋享，不虞得名。乃历举其及门弟子数人，曰，如某如某，其所造已超于我，然终不能如我当年受人重视。我内心怍，何可言宣。其诚挚恳切有如此。[5]

我深信顾先生这些话完全发自肺腑，因为这和他平素的作风是一致的。举例来说，顾先生在民国十九年所发表的《五德终始说下的政治和历史》是现代中国史学上一篇体大思精的文字。但刊布之后，顾先生丝毫不假自满，一再要友生们表示不同的见解。现在收入《古史辨》第五册中的不但有朋友辈的商榷文字（如钱宾四师、刘节先生和范文澜先生的），而且还有几篇学生的批评之作（如陈槃先生、童书业先生、徐文珊先生的）。可见他的确相信韩愈"弟不必不如师，师不必贤于弟子"之说。

在这一点上，洪先生也和顾先生有相似之处。胡适之先生为《司徒雷登自传》写序，曾特别推崇洪先生在燕大收集图书、出版《学报》及编纂《引得》各方面的贡献。洪先生写信给胡先生说：

> 拜读大序，则愧感弥甚。感公惠隆，愧我功薄。图书之收集，多由田洪都、薛瀛白、顾起潜诸君之力。《学报》之校订，几全由容希白、八媛兄妹之劳。《引得》之编纂则尤聂崇岐一人之功。业随诸君之后，虽亦薄贡其微，不过欲稍涤昔年教会学校忽视国学之羞尔。[6]

洪先生晚年对他在燕京大学所培养出来的几位史学家常常称道不止，如齐思和先生的春秋战国史、聂崇岐先生的宋史、翁独健先生的元史、王钟翰先生的清史，都是洪先生所激赏的，其中尤以对聂先生的情感最为深厚。洪先生认为聂先生不但学问好，人品更是高洁。我个人曾在燕京大学历史系读过一个学期，那时系主任正是齐先生；聂先生的"中国近代史"和翁先生的"历史哲学"都是我曾修过的课程。以我的亲身体验而言，我觉得洪先生对他们几位的推许丝毫没有溢美之处，绝不像汪渔洋说白香山推重元微之那样，乃出于"半是交情半是私"。

在近代中国史学的发展历程上，顾先生和洪先生可以说是代表了史学现代化的第一代。尽管他们都继承了清代考证学的遗产，在史学观念上他们则已突破了传统的格局。最重要的是他们把古代一切圣经贤传都当作历史的"文献"(document)来处理。就这一点而言，他们不但超过了一般的乾嘉考据家，而且也比崔述和康有为更向前跨进了一步。洪先生治学最严谨，

其专门著作中,往往语不旁涉。所以我们不妨专就顾先生的议论来说明这个问题。

顾先生虽然接着康有为、崔适讲王莽、刘歆伪造群经的问题,但他却早已跳出了今文经学的旧门户。他曾一再声明,他只是接受今文学家的某些考证,而并不采取他们的经学立场。因此他坚决地宣布:

> 我决不想做今文家;不但不想做,而且凡是今文家自己所建立的学说我一样地要把它打破。[7]

换句话说,他的目的与经学家不同,不是为了证明某种经学理论而辨伪。甚至对于崔述的疑古辨伪,他也觉得不够彻底。因此他认为崔氏尚只是"儒者的辨古史,不是史家的辨古史"。在顾先生看来,"要辨明古史,看史迹的整理还轻,而看传说的经历却重"[8]。这样一来,史学的重心才完全转移到文献问题上来了。兰克曾说:

> 在我们把一种作品加以历史的使用之前,我们有时必须研究这个作品本身,相对于文献中的真实而言,到底有几分可靠性。[9]

这就是顾先生所谓"史家的辨古史"的态度了。顾先生"层累地造成中国古史"之说之所以能在中国史学界发生革命性的震荡,主要就是因为它第一次有系统地体现了现代史学的观念。所以此说一出,无论当时史观如何不同的人都无法不承认它在史学上所占据的中心位置。语言学派的史家认为顾先生已在中国"史学上称王",有如牛顿之在力学,达尔文之在生物学。[10]甚至马克思派的人也不能不佩服他的"卓识",并说"旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了"。[11]在《史料学》或《历史文献学》的范围之内,顾先生的"累层构成说"的确建立了库恩(Thomas S. Kuhn)所谓的新"典范"(paradigm),也开启了无数"解决难题"(puzzle-solving)的新法门,因此才引发了一场影响深远的史学革命。除了《古史辨》结集为七厚册外,还有无数散在各报章杂志的文字都是在《古史辨》影响之下写成的。文献是史学的下层基础,基础不固则任何富丽堂皇的上层建构都不过是海市蜃楼而已。顾先生尽管在辨

伪与考证各方面都前有所承，然而他的“累层构成说”却是文献学上一个综合性的新创造，其贡献是长远而不可磨灭的。把“传说的经历”看得比“史迹的整理”还重要——这是中国传统考证学者在历史意识方面所从来没有达到的高度。顾先生并不是从事平面的辨伪，如一般人所误解者；他是立体地、一层一层地分析史料的形成时代，然后通过这种分析而确定每一层文献的历史含义。例如他和童书业先生合写的《夏史三论》，把夏代“少康中兴”的传说推定在东汉光武中兴之后。[12]这个假设是否成立是另一问题，但是我们不能不承认这一敏锐观察充分地表现了现代史学的观点。陈寅恪先生考释唐代府兵制前期的史料和《桃花源记》的史源，虽然时代不同，其精神也同属现代的。洪先生的《春秋经传引得序》、《礼记引得序》等篇更是现代文献学研究的杰作。洪先生以《礼记引得序》一文而荣获法国1937年度的茹理安(Stanislas Julien)汉学奖，是完全受之无愧的。

最近几十年来西方的史学观念在剧烈的变动之中，史学与文献(document，广义的文献不限于文字记载，风俗、习惯、法律、制度等都包括在内)的关系究当如何，目前已有不同的看法。法国当代名历史哲学家福柯(M. Foucault)认为审订文献的真伪、性质、意义，然后在这种基础上重建历史陈迹，这已是陈旧的史学了。新的史学则不取这种被动的方式，而是主动地组织文献，把文献分出层次、勒成秩序、排作系列、定出关系，并确定何者相干何者不相干等等。[13]其实这一类的说法，听起来似乎新奇可喜，运用起来却非常不简单。它所针对的主要仍是史学中的主观与客观的问题。柯林伍德(R. G. Collingwood)强调史事的内在面和史学家必须重演(re-enact)古人的思想也就是要说明主客如何统一。近二三十年来解释学(Hermeneutics)大为活跃并影响到史学的观念。解释学家与文件(text)或作品(works)之间的关系正和史学家与文献之间的关系甚为相似。所以有些解释学家如包德曼(Rudolf Bultmann)也讨论到怎样了解历史文献的问题，包氏认为无论史学家如何力求客观，他终不能完全摆脱掉自己的观点。他并援柯林伍德的理论为助，以强调对历史文献不可能有所谓纯客观的解释。[14]

就中国史学的传统而言，我们并没有严重的主客观对立的问题。中国史学一方面固然强调客观性的“无征不信”，另一方面也重视主观性的“心知

其意"。强调史学必须主动地运用文献是无可厚非的。但是如果因此而造成一种印象,使人觉得文献学的考订工作完全无足轻重,那将是史学上的一个足以致命的错误了。在解释学方面,近来也有人起而为客观性问题辩护。意大利法制史家贝谛(Emilio Betti)在这一方面的贡献最大。简单地说,贝谛承认文件的客观性离不开解释者的主观性。但是他特别强调,解释者的主观性必须能透进解释对象的外在性与客体性之中,否则解释者不过是把自己的主观片面地投射到解释对象之上而已。所以在贝谛看来,解释学最重要的第一条戒律便是肯定"解释对象的自主性"(autonomy of the object of interpretation)[15]。

如果我们把贝谛在解释学方面所提出的原则应用到史学方面,我们便立刻可以看出顾先生的"累层构成论"不但肯定了"解释对象的自主性",而且也在一定的程度上表现出解释者(史学家)的主观性已透进解释对象(文献)的外在性与客体性之中,许多古代文献一到了顾先生手上往往就变成了活的材料,这正是因为他一方面严格遵守"无征不信"的信条,而另一方面对于古人的作品则又要求做到"熟读深思,心知其意"的地步。因此主客之间不但存在着一种动态的关系,而且往往融成一片。不仅此也,顾先生同时又是在"通古今之变"的史学传统下成长起来的人,他研究古史是和他研究吴歌和孟姜女故事的演变分不开的。前引福柯所谓主动组织"文献"、划清层次、建立系列、确定关系……之类的"新史学",顾先生事实上已做到了不少。这尤其以他后期的历史作品为然。抗战期间他以边疆少数民族的风尚证中原之古史,在昆明写出了《浪口村随笔》,使许多本来僵死的古代记载获得了新的生命。李亚农氏在谈到五四以后的中国史学,特别是《古史辨》一派时,就曾说过:

> 由于弄清楚了许多历史事实,使它有了可能来更具体、更深入地认识中国历史,从而把一部分史实或历史形象化了,使过去中国人民的生活得以活灵活现地出现在读者脑筋中来,从而帮助了读者更具体地去理解业已过去的中国人民的生活。今姑且举两个例来说,当著者读到张荫麟氏的《中国史纲》(上古篇)和顾颉刚氏的《浪口村随笔》原稿的时候,就有这种感觉。[16]

李氏和顾先生的史学观点完全不同,因此他谈顾先生历史作品的真实感受也就特别值得注意。

顾先生毕生以《古史辨》为世所知。这里有幸也有不幸。不幸的是很多人以耳代目,认定顾先生一生的工作纯是辨伪。有些人甚至只记得顾先生自己早已放弃的某些错误的假说,譬如说,大禹是条虫。其实顾先生除了辨伪之外还有求真的一面,而且辨伪正是为了求真。他辨伪尽管有辨之太过者,立说也尽管有不尽可信者,但今天回顾他一生的业绩,我们不能不承认顾先生是中国史学现代化的最先奠基人之一。

顾先生《古代史论文集》和洪先生的《论学集》不久都将问世。这是中国现代史学史上的重要里程碑。中国史学今后将何去何从,现在自未易言。但是无论史学怎样发展,它永远也离不开文献学的客观基础。因此我们可以断言,顾、洪两先生的著作绝无所谓"过时"的问题,它们将继续为新一代的史学家提供学习的范例。

1981 年 4 月 7 日

注 释

[1] 见《中国哲学》,第二辑,337 页,1980 年 3 月。

[2] 见《崔东壁遗书》,台北河洛出版社 1975 年影印本,特别是顾先生在《遗书·序》中对洪先生表示感谢的一段,见 3 页。

[3] 原信影本见《胡适手稿》第六集卷一,144 页。

[4] 见《师友杂忆》"北平燕京大学时代"章,刊于香港《中国人》月刊,1980 年 2 月号,65 页。

[5] 《师友杂忆》"成都齐鲁大学国学研究所"章,《中国人》月刊,1980 年 7 月号,44 页。

[6] 见《胡适手稿》第六集卷一,52 页。

[7] 见《跋钱穆评〈五德终始说下的政治和历史〉》,《古史辨》,第五册,632 页。

[8] 均见《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》,第一册,59 页。

［9］ 转引自 Leonard Krieger, Ranke, *The Meaning of History*, University of Chicago Press, 1977, p. 6。

［10］ 见傅斯年:《与顾颉刚论古史书》,见《傅孟真先生集》,第一册,上编丁"函札类",62 页。

［11］ 见郭沫若:《中国古代社会研究》,274～275 页,1954 年。

［12］ 见《古史辨》,第七册,下编,"少康中兴辨"一节,233～255 页。

［13］ 见 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, Harper Torchbooks, 1972, pp. 6～7。

［14］ 见包氏的 *History and Eschatology*, New York: Harper, 1975. pp. 110～120。

［15］ 见 Richare E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, 1969, pp. 54～56。

［16］ 见《欣然斋史论集·总序》,19 页,1962 年。

顾颉刚的史学与思想补论

——兼答唐文标先生的《文字障》

陈晓林先生转来唐文标先生《文字障——试谈余英时与顾颉刚的一个公案》大作影本一份，一再要我加以答复。我生平不喜与人争论，因此颇为踌躇，今天月刊编辑从台北打越洋电话来催稿，我实在不忍拂其雅意，故勉强写此短篇作答。同时，自我在《联合报》副刊发表《顾颉刚、洪业与中国现代史学》一文之后（本年 4 月 25 日）；曾在《中央日报》副刊上先后看到陶希圣先生和王公屿先生对论顾先生言行的文字，不免又引起一些感想，现在也想趁此机会一并说出来。所以这篇短文基本上只能算是前文的一个跋尾，而不是一篇和唐先生正式争辩的论文。

1981 年 7 月 15 日英时记

唐先生实在太"勉强"了

唐文标先生此文的主要论点是说明我误解了顾氏《武士与文士之蜕变》一文的原意。我在《中国古代知识阶层的兴起与发展》中曾批评顾文颇有自相矛盾的地方，最重要的是顾氏一方面开宗明义即下"吾国古代之士，皆武

士也”的断语，继之论士的蜕变则又说：“古代文、武兼包之士至是分歧为二。”这两个截然不同的说法是绝对无法并存的。我个人倾向于承认第二种说法，但是不能接受第一种说法。现在唐先生用“增字解经”的方法重新整理顾文得到下面的分期：

(A)原始纯粹执干戈以卫社稷的武士(上古代)。

(B)受教育后文武合一的士(春秋)。

(C)专业化后文武分途(战国)。

但唐先生自己也不得不承认这个分期是“勉强”的。更值得商榷的是，唐文说：顾氏的“士皆武士”只是作为“前提假设”而存在的，并没有为这一断语作“任何解释和证明”。我不得不指出，唐先生的辩解实在太“勉强”了。顾文在此一断语之后紧接着便引《左传》和《国语》中晋、楚、越三国之例以证明士为武士，而且都是春秋时代的事实，与唐先生的分期显然不合。

唐先生又退一步说，即使说“古代之士皆武士”是一大漏洞，也没有争辩的必要，因为这和“上帝造人”一样，只是一种说法而已。这个譬喻尤其不相类。“上帝造人”是宗教信仰，自然不受经验事实的检证。“吾国古代之士皆武士”则是历史断案，怎么能够不根据史实加以讨论呢?

关于“内心修养”的问题，唐先生的辩解也没有说服力。唐先生以为顾氏所说的“内心修养”即指“学礼乐专业”而言。若如此解，则“讲内心修养”和“知识、能力之获得”便是同一件事了。如何又可说“不能以其修养解决生计”呢?

这是唐先生的误会

最后，唐先生用“以子之矛，攻子之盾”的办法，指出我所说的博士制的建立是从“以吏为师”进而“以师为吏”的发展。在他看来，这似乎在逻辑上肯定“吏即是师，师即是吏”。这恐怕是唐先生误会了吧。我原文并未用全称肯定，和顾先生“吾国古代之士，皆武士也”大不相同，何能相提并论?历史上明白记载博士是“秦官”，其属于官僚系统之内是不成问题的。李斯所谓“以吏为师”，主要即是指博士而言的，因为焚书令以后保藏“诗书、百家

语”已是博士的专门“官职”了。《史记》原文俱在,不难覆按。最可怪者,唐先生凭空造出“以师为吏”一词,硬算是我的“术语”。事实上,我的原文只引了“以吏为师”那句老话,根本就没有“以师为吏”之说。这点不知从何说起了。我说“通过博士制度的建立,以前自由身份的教书匠(师),便转化成为官僚系统中的吏了”,这只是就博士制度而言的。我并不曾说:自从有了博士制度,天下所有的师都变成吏了。我实在不明白唐先生怎样从我的原文中得到“以师为吏”这个莫须有的断案的。这里出轨的恐怕不是我吧!唐先生又说博士总算是官,而非吏。这是唐先生的误会。官、吏之分在古代是不存在的,那是唐代以后的事。古代的官员通称为吏。所谓博士秦官的“官”字,是指官守而言,百官之“官”亦然。所以李斯才说“以吏为师”,而不说“以官为师”也。

正表示对顾先生特别推崇

答复唐先生的话大体说完了。但是回过头来,我却要郑重地声明,我对唐先生回护顾先生的忠厚和苦心则是十分佩服的。唐先生基本的观念只是要我们谈前人文字不可以词害意,也就是司马迁所说的“心知其意”。这一层我是完全赞成的。我愿意借此机会向唐先生和读者表明:我在原文中虽然批评了顾颉刚先生的矛盾,然而这丝毫不减我对顾先生的敬重。所以我一则说顾先生“所勾勒的历史轮廓,大体可信”,再则曰顾先生“士为低级之贵族”是“正确的论断”。现代学者中持“士为武士”之说者甚多,而我之所以仅引顾先生的文字为讨论的对象,正是表示我对他的特别尊崇。无论顾先生的原意是否为唐先生所疏解的那样脉络分明,我都愿意承认顾先生这篇文章基本上是很有价值的。但这篇文章之不免于矛盾,终究是不可讳,而且也是不必讳的。纵使像唐先生那样用力地为顾先生开脱,也还是不得不一再地指出顾先生行文“极不清楚”。把前人这类“不清楚”的地方弄清楚,正是后辈学人无可旁贷的责任。否则顾先生又何必搞什么“古史辨”,专门与古人为难呢?唐先生的“疑窦”大约是起于一种误会,以为我故意和顾先生过不去。如果,唐先生读过我悼念顾先生的那篇文字,也许就不会发生这篇

《文字障》了。

古代的士是允文允武的

总之，我只能承认中国古代之士在未分化以前是文武兼包的，但是无法接受“古代之士皆武士”的说法。这并不是我有意立异，而是历史的材料和理论都指向这一结论。以材料言，我在原文中已征引了若干例证说明士与礼乐的关系。陈梦家先生早已指出周初文献中的“多士”、“庶士”大概就是指“知书识礼”的贵族而言。饶宗颐先生的《审查报告》中更列举了不少。全文中“士”的用法，也恰可说明古代的士基本上是允文允武的。再就理论上说，士的性质问题基本上即是知识分子的起源问题。这并不是中国史上的特有问题，而是具有普遍性的。其他古代文化也都经历过同一发展阶段。我们稍加比较即可知古代各地区的知识分子都自有其精神的渊源，如古希腊的智者来自理性思辨的传统，以色列的先知出于宗教的传统。古代中国则有一个礼乐的传统，恰为士的渊源所自。礼乐无所不包，既有宗教性，也有学术性，更有军事性，正与“国之大事，惟祀与戎”的情形相合。从这个传统中出来的士必然是文武兼包的。我们试想，如果中国古代的士都是清一色的武士，其中更无一点文的成分，那么顾先生所说的“蜕化”便将使人无从索解了。

我在《顾颉刚、洪业与中国现代史学》一文中曾企图在有限的篇幅之内说明顾先生在中国史学上的创新意义。我并且强调，顾先生由于受到政治环境的严重限制，前后三十多年没有重要的贡献。现在我要补充一笔，即关于顾先生中岁以前的学术和文化活动，史耐德(Laurence A. Schneider)已有专书(*Ku Chieh-Kang and China's New History*, University of California Press, 1971)叙述。这部书的分析虽不算很深入，但大体上已将顾先生从1913年到1945年这一阶段的思想发展整理了出来。顾先生在史学上究竟有些什么创新的成分，尤其是此书的重点所在，所以仍值得参考。

顾先生晚年的学术生命虽然远比不上中年时代那样光芒四射，但是就他个人思想意境而言，则颇有家丞秋华与庶子春华之异。即以《史林杂识》

与《古史辨》相较，已可见前者是思想成熟过后者的作品，从勇猛的“疑古”转而为审慎的“释古”了。

从反传统到尊重传统

事实上，顾先生虽然对于民俗学和民间文化有着很大的兴趣，但他却从来不是一个激进的社会活动家，他始终不脱古典学者的一型。因此他晚年曾说：“数十年来，大家都只知道我和胡适的来往甚密，受胡适的影响很大，而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响之深。”[1]这番话最能说明他内心所向往的终极境界。

许多人至今仍责难顾先生是破坏传统的罪魁祸首之一。这种误解是由于没有追踪他的整个思想发展的过程所致。1978年顾先生写了《彻底批判“帮史学”，努力作出新贡献》一文，刊在《中华文史论丛》的复刊号（第七辑）上，其中有一段话值得全引在这里：

> 我国现代的文、史学研究，所以能超越前人，就是因为在这前面有清人、明人、宋人的研究，宋人之前还有唐人、南北朝人、汉人的研究，我们都可以吸收拢来加以改造。古人尽可以存留着错误，却自有后人把它改正了之后而继续前进，原则也就无所谓批判继承了。章学诚的《文史通义》中有一段话说得很好，他说：“今人有薄朱氏（熹）之学者，即朱氏之数传而后起者也。”又说：“沿其（朱熹）学，一传而为勉斋（黄干）、九峰（蔡沈），再传而为西山（吴德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、原而（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。”（《文史通义·朱陆》）这就说明了清人虽然斥骂宋学，其实清学的根本却是从宋学中产生出来的，一步是一步地发展起来的。（50页）

很显然地，通过“文革”十年的惨痛历史经验，顾先生和许多其他大陆的

学者一样，已从反传统转变为尊重传统了。在上引这一段话中，顾先生不仅没有什么古文、今文的门户之见，而且已根本上否定了所谓汉学、宋学、清学种种门户。我个人尤其感兴趣的是他引章学诚《朱陆》篇说明清学乃从宋学内部发展而来。这正和我多年来所强调的"内在理路"之说不谋而合。详细论证请看《论戴震与章学诚》一书和《历史与思想》中有关诸文，这里不能涉及了。

注　释

[1]　见白寿彝：《悼念顾颉刚先生》，载《历史研究》1981 年第 2 期，103 页。



谈郭沫若的古史研究

一、古史研究与想像力

郭沫若最早是以《女神》诗集蜚声于中国文坛的。对于新诗，我完全没有评论的资格。但是看到我所喜欢的《死水》的诗人闻一多对《女神》的高度礼赞（见《女神之时代精神》和《女神之地方色彩》两文），我深信郭沫若在新诗上的造诣必是非常卓越的。我也读过他的自传和杂文，对他的汪洋肆恣的文体更有深刻印象，不过我在这里要谈的并不是新诗人郭沫若，而是古史研究者郭沫若，虽然这两者之间是密切相关的。

郭沫若在1930年发表了那部著名的《中国古代社会研究》论文集，其中《卜辞中的古代社会》一文最受时代人重视。这篇文字一方面运用了卜辞史料，一方面又参考了早期人类学（摩尔根《古代社会》）的观念，在当时确使治中国古史者为之耳目一新。但这篇论文的基本根据则取之于王国维的《殷周制度论》。王氏是以卜辞治商史而创获最多的人，这篇震撼一时的论文则融会新旧史料，提出了一个系统性的历史观察。他认定殷、周之际，表面上只是一家一姓的兴亡，而实质上则是"旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴"。所谓"新制度"主要即指由嫡庶之分而衍生的宗法、封建等礼制，由男女之别而衍生的"男子称氏，女子称姓"和同姓不婚等礼制。在后一项中，他特别引卜辞以证商人祭法是"先王、先公、先妣皆有专祭"。这里王氏

虽未用"母系社会"的概念,但其含义已呼之欲出。郭沫若便从这里引出了商代是"母系中心的氏族社会"的理论。根据马克思主义的历史观,王国维所谓"殷周之际"的"大变革"在郭沫若便顺理成章地解释为从原始共产主义社会进入奴隶制时代了。

稍知学问甘苦的人大概都可以看出,郭沫若写这篇文字时,在古代研究上还谈不到有什么深厚的功力。他是凭着他的聪明,以四两拨千斤的巧劲,把王国维的创获挪为己用。换句话说,他是借王国维的功力为自己的功力。《中国古代社会研究》一书当时颇有开风气之功,但无论是整体的论断、史料的根据或局部的考证都存在着许多问题。所以后来他自己也承认"实在是太草率、太性急了"(见《十批判书》中"古代研究的自我批判"章)。而且王国维写《殷周制度论》时,安阳考古发掘尚未开始,故王氏所强调的殷、周之际的种种变革后来已因大批新卜辞的出现而有点站不住了(可看胡厚宣《甲骨学商史论丛》和陈梦家《卜辞综述》最后一章的第一节)。尤其应当指出的是王氏写《殷周制度论》,是"于考据之中寓经世之意",即对于民国初年社会现实的改造有所主张。这一点我是近来读到他在 1917 年 9 月 13 日给罗振玉的信才知道的。[1]这样看来,王氏最初论旨已颇涉主观,郭沫若在这个基础上加以推衍,并寓以另一种"经世之意",自不免失之更远了。

但是郭沫若在《中国古代社会研究》撰写的前后确已开始全力投入甲骨文和金文的研究工作。几年的努力使他在这两方面都取得了引人注目的成绩。他虽然没有正式受过清代"小学"的专门训练,但由自修得来的古文字学知识,根据杨树达的估计,这"固非一般浅学后生所能及"[2]。郭沫若以新诗人一变而为甲骨文、金文的专家,大家都说他聪明绝顶。他的聪明自是不在话下,其实他以殷契周金治史正得力于他是诗人。甲骨文、金文在门外汉看来好像是一个字一个字地辨识出来的,非日积月累不能为功。事实上治此学的人在具备了关于古史和古文字学的基础知识之后,最重要的是要有丰富的想像力,把初看毫不相关的东西联系起来,从而展示出全新的意义。所以在这一方面有特殊成绩的现代学人都有很高远的想像力,而且从他们的成学过程看,其发展往往是飞跃式的。如王国维 1912 年东渡日本后才开始读《说文》、治清代小学书,并研究三礼注疏,但四五年间便已大成。《殷卜辞中所见先王先公考》、《殷周制度论》等都成于 1917 年。陈梦家发现他早期

在罗振玉《殷墟书契考释》上所作的笺注还有不少“悬空设想而不甚确凿的推测”(见陈氏《殷墟卜辞综述》第二章),其实这便是王氏的想像力开始驰骋的表现。王氏治卜辞主要是为了联系各种文献以考古史,不仅在一字一句之间,因此想像力更为重要。由他释出的新字不过十几个,然而都是考古史上的最关键的字,如“王亥”的发现即是一例。郭沫若研究卜辞基本上追随着王国维的道路,又有王氏的典范在前,更易着力,因此他也能在几年之内达到飞跃的阶段。行内的人大致承认:郭沫若在甲骨文和金文上的功力绝不足和王国维相比,更没有后者在经史上的深厚造诣,然而他言谈微中,往往有之,其才智诚有过人之处。其实如果我们认识到诗人的想像力在古史研究上的无比重要性,那么对于郭沫若在这一方面的成就便不会特别感到惊异了。史学和想像力之间的关系现在越来越受到史学界的注意。1980 年牛津大学史学教授 H. R. Trevor-Roper 作退休演讲,便以《史学与想像力》(*History and Imagination*, Clarendon Press: Oxford, 1980)为题,指出没有想像力的人是不配治史的。他是研究欧洲近代史的人,尚如此立说,古代史的空白点更多,那便更需要高远的想像力来填补了。郭沫若擅长于想像,而时有妙解,我不妨举一个人人都能理解的例子为证。1917 年王国维曾跋在保定发现的“商三句兵”,此三器分别铭祖、父、兄三世,每器上有好几个名字,都是直书而并列的,但第三器父与祖同列。其人皆以日为名,如“祖日丁、祖日乙”、“父日癸、父日辛”、“兄日戊、兄日壬”之类。王氏断定为殷制。郭沫若受此铭的启示,竟联想到《大学》所引“汤之盘铭”上去。他在《燕京学报》上发表了一篇短文(《汤盘孔鼎之扬榷》),说“苟日新、日日新、又日新”的原文当是“兄日辛、祖日辛、父日辛”。或又因兄、祖、父三名并列于一器,而上端稍有泐损,《大学》的作者遂误读“兄”为“苟”、“祖”为“日”、“父”为“又”,把原铭改造成一句道德的训诫。当时吴其昌读此文,大为佩服,以郭释殆不可易。其实这只是一个永远不能证实、也无从否证的猜测,但是他从想像力而生的巧思也由此可见其一斑。(此文后收入《金文丛考》。)说到这里,我要特别指出一个有趣的现象,即现代以甲骨文、金文治古史而卓然有成者颇不乏诗人出身。王国维不但在三十五岁以前专门研究哲学和文学,而且在古典诗词方面也有过人的造诣。他在现代可以说是第一流的古典诗人。继郭沫若之后,闻一多和《新月》诗人陈梦家也是从新诗人一变而为甲骨文、金文

的研究者的。这个现象绝不是巧合,诗的想像和史的想像之间似乎存在着一道互通往来的桥梁。

二、拿点"东西"来"打"胡适

郭沫若为什么会走上古史研究这条路呢？据我读他前后各种著述所得的印象,其中一个最主要的动机是他立意要打倒胡适,并取而代之。胡适先以倡导白话文运动而"暴得大名",稍后又以《中国哲学史大纲》一书而占据了中国文史学界的中心地位。五四时期恰好是一个人才辈出的时代,在胡适那一代之中,才气和中国旧学都和他不相上下的人所在多有。其中颇有些人对胡适是既妒羡又不服气的。试举一个有趣的例子。1920年郁达夫从日本回国,道经北京,写了一封信给胡适,用一种非常曲折的方式表示很仰慕他,希望能有会面的机会。信的结尾写道:

> 我的信的最后的目的,已经说出了,你许不许我,我也不能预料。然而万一你不许我的时候,恐怕与我的dignity(尊严)有些关系,所以我现在不能把我的名姓同我的学籍通知你。你若说肯写回信来,约我几时几日在何处相见,请你写下记好address(地址)就对了。[3]

最妙的是信尾署名是"James Daff Yowen"。毫无可疑,Daff便是"达夫",Yowen则是他的本名"郁文"。可惜胡适在这一年没有写日记,我们已无从知道这件事的下文如何,但郁达夫的企羡、自负、矜持等复杂的心理在这封隐名信中显露无遗。由于胡适在当时已成为许多青年学生的一个偶像,郁达夫虽然也渴望和他见面,却又怕胡适仅仅把他看作一个普普通通的仰慕者而置之不理。两年以后,胡适为了英文翻译的问题在《努力》上对郁达夫说了一点轻视的话,终于损害了他的"尊严",并激怒了全部创造社成员,包括郭沫若、成仿吾在内。《胡适日记》1923年5月25日条记云:

> 出门,访郭沫若、郁达夫、成仿吾。结束了一场小小的笔墨官司。

指的便是这件翻译的公案。郁达夫是一个性情中人，事后对胡适似乎已不存太多的芥蒂。郭沫若则不然，他对胡适妒羡之心最切。1923 年 10 月 13 日，郭沫若在"和解"之后邀胡适、徐志摩吃饭，酒醉之后，听说胡适曾欲评《女神》，细读了五天，不禁大喜，竟抱住胡适接吻。关于这一幕，胡适和徐志摩的日记中都有记载，可见郭沫若内心深处也是十分看重胡适对他的评价的。但是他后来在《创造十年》中追叙这一段交往却对胡适作了极其轻薄的描绘。

郭沫若和郁达夫在性格上截然不同，后者确是一个浪漫的文人，率真而放达。郭沫若早期作品虽也富于浪漫的色彩，但其人则极有城府，力争上游的欲望特别强烈。闻一多对罗隆基曰：

> 历来干禄之阶不外二途，一曰正取，一曰逆取。胁肩谄笑，阿世取容，卖身投靠，扶摇直上者谓之正取；危言耸听，哗众取宠，比周谩侮，希图幸进者谓之逆取。足下盖逆取者也。[4]

郭沫若则是"正取"、"逆取"交互为用，因时因地因人而异。鲁迅骂他是"才子加流氓"，其实并不完全中肯。说穿了，他只是不甘寂寞、怕落人后，同时更耻居人下。1950 年 1 月 2 日曾琦在胡适的纽约寓所中谈起了郭沫若。胡适的记录如下：

> 曾琦、刘东岩两先生来谈。曾君见郭沫若的《斯太林万岁》诗，因说："郭沫若是无行文人，他从前想加入少年中国学会，我已推荐他了，但李石岑等人不赞成。后来我介绍他与宗白华通信，沫若有一封信上说：慕韩（即曾琦）与太玄（即周无），望之如天上人。我乃堕于污泥之中而不能自拔。……此信见《三叶集》。可见沫若是惯做阿谀文字的。

曾琦的回忆不但生动地刻画出郭沫若不甘寂寞和耻居人下的性格，而且也使我们知道他的"正取"手段早在"少年中国学会"（1919 年五四以后才正式成立）时代便已有精彩的表演了。但是我引曾琦的话，并不是要对郭沫若的

"文人无行"加以道德的判断。我只是想借此指出,连曾琦、周无在他眼中都"望之如天上人",那么胡适岂不更当在"三十三天之上"了吗?这就难怪胡适对他略假辞色,他便情不自禁地"遽抱而吻之"(徐志摩语)了。

但郭沫若终不甘久居人下,因此在北伐时期他加入了共产党,走上了"革命"的道路。这正是所谓"逆取"。宁、汉分裂以后,"逆取"之路走不通了,他亡命日本,于是开始了十年的古史研究。

郭沫若这时已是一个马克思主义者,他的古史研究在理论上完全依附于恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》,并通过恩格斯而接触了摩尔根的《古代社会》。他自己也公开承认他的工作是把恩格斯的理论引申到中国古史研究上来。如果他的《中国古代社会研究》中只有唯物史观,而没有卜辞、金文,其书纵使能凭着他的文名而畅销一时,却不会受到学术界的注意。但郭沫若毕竟聪明过人,他看准了他必须在考证工作上打一场硬仗,才能在主流史学界取得真正的发言权。因此他选择了甲骨文、金文的考释,这是最适于诗人想像力驰骋的领域。尤其他念念不忘要取代胡适的领导地位,更非走这条路不可。因为他知道胡适的学术声望不仅来自提倡白话文学,而且更由于《中国哲学史大纲》的示范作用。甲骨文和金文自罗振玉、王国维以来特别成为一时的显学,却恰好在胡适的研究范围之外。所以我们不能不承认,郭沫若的选择是非常聪明的。

郭沫若研究古代中国从一开始便摆出一副和胡适对垒的姿态。他在《中国古代社会研究·自序》上说:

> 胡适的《中国哲学史大纲》,在中国的新学界上也支配了几年,但那对于中国古代的实际情形,几曾摸着了一些儿边际?社会的来源既未认清,思想的发生自无从说起。所以我们对于他所"整理"过的一些过程,全部都有重新"批判"的必要。

他要打倒胡适,夺取学术界的"支配"地位,在这篇《自序》中已和盘托出了。但是我们怎么能确定他治古史的一个主要动机是要与胡适争名呢?关于这一点,他在1952年《金文丛考》的《重印弁言》中留下了直接的供证。在这篇亲笔墨书的文字中,他写道:

> 但在这里，我想附带着叙述两件我自己的心理过程：一件是我所怀抱的挑战意识，另一件是我所冒犯的沈溺的危险。
>
> 我要向谁挑战呢？我准备向搞旧学问的人挑战，特别是想向标榜“整理国故”的胡适之流挑战。……
>
> 胡适之流，代表买办阶级的所谓“学者们”，在当年情况，更自不可一世。胡适曾大言不惭地这样说过：“今年(1936)美国大选时，共和党提出格法诺·兰登来打罗斯福——有人说：你不能拿没有人来打有人。我们对于左派也可以说：你不得拿没有东西来打有东西。只要我们有东西，不怕人家拿没有东西来打我们。”这位标准的买办学者，你看他是怎样盲目而无知，因此，我就准备拿点他们所崇拜的“东西”来“打”这个狂妄的家伙。结果呢？我们今天也已经看得清楚，那自称“有东西”的家伙究竟有的是什么东西了。

1952年当然是郭沫若踌躇满志、意气风发的时刻。胡适已流亡在纽约，而他却是中共科学院的院长，不但取代而且远远超过了胡适从前在大陆学术界的地位，因为胡适一直是被人公开攻击的，即使晚年在台湾也不例外。至于《弁言》中所说的“沈溺的危险”则是指他考释甲骨、金文几乎到了流连忘返、“玩物丧志”的地步。然而他在结尾时满怀感激地说：

> 是时代拯救了我，是毛泽东主席所领导的人民革命拯救了我，使我临到了沈溺的危境，而没有遭到灭顶之灾。

这就说明他的古史研究只是手段，而不是目的。这一篇短短的《弁言》透露出他不但以“逆取”而夺得了学术界最高的名位，而且还深知怎样以“正取”来长保此名位。这更是胡适所望尘莫及的了。

不过郭沫若在这里不免有点过于得意忘形，他在痛骂胡适“盲目而无知”的时候竟暴露了自己的“盲目而无知”。他引胡适那一段话见于胡适1936年12月14日给苏雪林的一封信。[5]苏雪林把这封信发表在武昌出版的《奔涛半月刊》创刊号(1937年2月)上，被郭沫若看见了，一再引为口实。

我记得以前他至少已痛骂过一次，这大概是第二次“枭首示众”了。该死的“买办学者”胡适，原信竟满纸英文。原文是这样写的：

> 今年美国大选时，共和党提出 Governor Landon 来打 Roosvelt，有人说：“You can't beat somebody with nobody。”我们对左派也可以说：“You can't beat something with nothing。”只要我们有东西，不怕人家拿“没有东西”来打倒我们。

胡适也许因为“nobody”和“somebody”在原文是双关语，即有“微不足道之人”和“重要的人”的含义，无法直译成中文，因此才照引原语。这一点关系不大，姑且放过。妙的是郭沫若把“Governor Landon”译成了“格法诺·兰登”，硬把当年共和党的总统候选人 Alfred M. Landon 改了名字。（兰登当时是堪萨斯州的州长，所以报刊上以 Governor Landon 称之。）中国学人不通英文毫不可耻，且可免“买办”之嫌。但郭沫若是译过英文诗的人，而且为了英文翻译的问题还和胡适打过笔墨官司，自负对英文的理解能力未必在胡适之下。现在为了指斥胡适“盲目而无知”，又自作聪明把胡适原文中的英文一一译成中文，然而竟把“Governor”这样一个最普通的字音译为“格法诺”。译者的诗人想像力诚然可惊，但却远远不是我们普通读者所能想像的了。如果当年胡适读了这篇《弁言》反问这位“中国科学院院长”：“难道‘格法诺’也是你的‘东西’之一，拿来‘打’我胡适这个‘狂妄的家伙’的吗”，我不能想像郭沫若究竟会怎样回答。

由于郭沫若治古史别有目的——政治的和个人的，因此他对同行的学术评价并没有任何客观的根据，往往随个人好恶和政治气候而变动。甲骨文和金文的研究本属于高度专门性、技术性的学问，自清末以来早已形成了一种比较客观的传统，研究者的成绩照理说应该是相当确实的。例如甲骨研究的“四堂”（罗雪堂、王观堂、董彦堂、郭鼎堂）便是学术界所公认的。郭沫若研究卜辞自开始到抗战时期，曾一再推崇董作宾（彦堂）在断代方面的“辉煌功绩”。尤其是在他编《卜辞通纂》期间，董作宾曾提供给他安阳新出土的卜辞拓本。但 1950 年 2 月，他写《十批判书·改版书后》，仅仅因为董作宾不同意他的殷代是奴隶社会说，便直斥董氏“假充内行”、“无知”了。他真

为鲁迅“一阔脸就变”的诗句添了一个最生动的例证。1953 年 9 月 23 日杨树达在日记中写道：

郭沫若来书……云董某妄人，其说未可尽信。记《卜辞通纂》曾言读董断代研究例，拍案叫绝，今乃斥为妄人，鼎堂真妙人哉！[6]

杨氏这里用了“妙人”两字，真令人回味无穷。

胡适对于学术的态度恰好和郭沫若形成了有趣的对照。胡氏对于郭沫若其人自然毫无好感。抗战以后，他们两人在政治上已完全处在敌对的立场上。1947 年 2 月 22 日胡适《给王雪艇的信》上说：“听说郭沫若要办七个副刊来打胡适。”[7]但同年 5 月 22 日，胡适为中央研究院第一次院士选举人文组拟提名单，在“考古及艺术史”项下写了下列四个名字：

董作宾，郭沫若，李济，梁思成。[8]

这四个人都在 1948 年 3 月 27 日当选了。胡适亲笔提名郭沫若为第一届人文组考古门的院士候选人，这件事是我以前完全不知道的。可见胡适仍然承认郭沫若在甲骨文、金文研究上的客观成就。

这不仅是胡适和郭沫若个人之间的对照，而且也反映了多元的自由主义和一元论在学术观点上的基本分歧。

三、“太平《览》、《记》分明在，莫道人间总不知！”

郭沫若古史研究的最后结晶是《十批判书》和《青铜时代》，但前者更为重要，因为那是一部有计划、有系统的著作。出版以来，《十批判书》所引起的注意也远在《青铜时代》之上。1950 年以后，他事实上已无时间也没有兴趣从事严肃的古史研究了。我们只要翻一翻 1961 年出版的《文史论集》，便可以了解他在十年之中实在没有什么研究成绩。至于“文革”后期出版的《李白与杜甫》，那是和章士钊的《柳文指要》属于同一性质的作品。如果将

来有人写一部《中国曲学阿世史》，那么这两部书都必将在其中占据着非常显著的地位。但在这里我就不必浪费笔墨了。

《十批判书》从中国古代的社会结构和发展开始，然后比较全面地"批判"先秦各家的思想。不用说，在他的心目中，这部书已正式宣判了胡适《中国哲学史大纲》的死刑。所以他在《后记》中有时指斥别人"仍在梁（启超）胡（适）余波推荡中"，有时则干脆宣布"今天已不是梁任公、胡适之的时代"。其弦外之音是很清楚的。

那么《十批判书》在学术上的价值究竟如何？我们能不能撇开一切成见对它作一个比较客观的评估呢？先后浏览所及，我认为齐思和在《燕京学报》第三十期（1946 年 6 月 24 日出版）所写的一篇简短书评是最值得特别向读者介绍的。现在让我把它的要旨摘录于下：

> 郭氏为当代大文学家……近十余年来更由文学而究心古代文字，由文字而研究古代社会制度，近更由制度而推究古代思想，亦多所创获，有盛名于当世。然郭氏本为天才文人，其治文字学与史学，亦颇表现文学家之色彩。故其所论，创获固多，偏宕处亦不少，盖其天才超迈，想像力如天马行空，绝非真理与逻辑之所能控制也。如此书置自我批判于孔子批判之前，且以自我批判起，以自我介绍终，无不表现文人自夸心理也。
>
> 此书既专为研究古代思想而作，若以哲学眼光观之，则远不如冯友兰《中国哲学史》创获之丰，思想之密。……吾人阅毕郭氏之书，颇难得新见，而郭氏之所矜为新见者，如以孔子为乱党，亦多非哲学问题。且多有已经前人驳辨，而郭氏仍据以为事实者（如佛肸招孔子事）。故是书于先秦诸子之考证，远不及钱穆《先秦诸子系年》之精，论思想则更不及冯友兰氏之细，二氏书之价值，世已有定评，而郭氏对之皆甚轻蔑，亦足见郭氏个性之强与文人气味之重矣。（311 页）

齐思和是战国史专家，早年在哈佛大学攻欧洲中古史与美国史。他既不追随胡适、傅斯年的史料考证学派，也不曾参加顾颉刚的疑古辨伪，更不是中国文化本位论者。当然，他也不相信马克思派的唯物史观。他只是一个受

过现代学术训练的史学家。更重要的是他和任何政治党派都无关系。所以他写这篇书评虽不能说完全没有成见，但至少对郭沫若不存在着个人好恶的问题。他断定《十批判书》在思想上缺乏冯著《哲学史》的深度，在考证上不及钱著《诸子系年》的精到，是相当公允的。

但是齐思和没有细校《十批判书》和《诸子系年》两书在考证上的异同，他也不可能想像以郭沫若当时的"盛名"竟会大量抄袭《诸子系年》的考证。这一窃案是我在1954年以两书互校后发现的。这篇《〈十批判书〉与〈先秦诸子系年〉互校记》现已重加修订，收入我的《犹记风吹水上鳞》一书（台北，三民书局，1991）。但最近我无意中发现《互校记》中有一矛盾现象，使我不得不重新检查资料。不料检查的结果，使我更进一步认识到郭沫若不但抄袭，而且抄袭得十分匆促而粗糙。让我把检查的结果简略地报告如下。

《互校记》引《十批判书》中关于稷下的考证有下面这一段：

> 所谓"稷下"是在稷门之下，稷门是齐国国都的西门。刘向《别录》云："齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王所立学宫也。故称为稷下之学。"（《太平御览》卷十八益都条下所引）[9]

我引《先秦诸子系年》的文字如下：

> 稷下者，《史记·田齐世家》(集解)引刘向《别录》云："齐有稷门，城门也。谈说之士期会于稷下也。"原双行夹注云：《太平寰宇记》卷十八益都下引《别录》云："齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王立学所也，故称为稷下之学。……"[10]

两相对照，《十批判书》所引刘向《别录》之文出于《太平御览》卷十八益都条下；而《诸子系年》双行夹注所引《别录》之文则出于《太平寰宇记》卷十八益都条下。两文基本相同，卷数与条目亦同，应出同一史源，但却有《太平御览》与《太平寰宇记》之异。最初我以为必是我抄录时的笔误，把《十批判书》中的"太平寰宇记"误写成"太平御览"了，因为后一书是没有行政地理的分类的。但是我再次检查《十批判书》时，"太平御览"四个字竟赫然在目。这

个事实简直连我也难以接受了。我虽然明知郭沫若引《别录》此段必是从《系年》转手而来，但我想他转引时至少曾核对了原文。因此我在过录《系年》和《十批判书》时，竟未一字一句地对校，这是我的疏忽。陈垣告诫初学即对这一点反复叮咛，所谓"引书非亲睹不可也"[11]。我确实没有料到他抄袭得如此匆促，连书名都没有看清楚。《诸子系年》引原文云："外有学堂，即齐宣王立学所也。"《十批判书》竟擅易下半句为"即齐宣王所立学宫也"。郭沫若在这里不但胆大妄为，而且改得不通了。一句之中何能"学堂"、"学宫"重沓混用？且文献中亦从无"稷下学宫"之称。《诸子系年》下文引徐干《中论》有"稷下之宫"四字，郭沫若也袭用了，或因此而发生错觉。我为此特别查证了《太平寰宇记》(嘉庆八年重校刊本，卷十八，5页)，《诸子系年》所引不误，郭沫若抄《系年》时才出现了异文。这恐怕是他有意无意之间企图掩饰抄袭之迹而有此英雄欺人之举，不能完全归之于抄袭时的匆忙和粗心。我又检查了《十批判书》的其他版本，发现至少1954年人民出版社的重印本(153页)仍袭沿着这个错误。1982年《全集》本则已将"太平御览"改正为"太平寰宇记"(156页)了，然而"即齐宣王所立学宫也"的误句却依然原封未动。《全集》本的编辑在郭沫若死后，我们现在还不能判断是他自己生前已发现了书名错误，还是《全集》的编者代他校改的。无论如何，由臆造的不通之句的存在，我们可以确定他至死也未"亲睹"他所转引的《太平寰宇记》。郭沫若之所以如此大胆抄袭，以致连《太平御览》和《太平寰宇记》都不加分辨，而且还公然改易文句以欺人，正是因为他自负是古史"权威"，相信读者决不敢怀疑他的论据。即使像我这样怀疑的读者，也完全想不到他竟会妄诞至此，所以两次都被他瞒过了，可见陈垣论考寻史源的两句金言"毋信人之言。人实诳汝"确颠不破。但是史料俱在，学术欺诈终究不能行之久远，我写此节，竟忍不住要套用两句旧诗说："太平《览》、《记》分明在，莫道人间总不知!"

其实《十批判书》大量袭用《先秦诸子系年》的考证，今天在大陆学术界也已是公开的秘密了。我最近读到罗义俊的《钱穆传略》，收在《晋阳学刊》编的《中国现代社会科学家传略》第十辑(太原，山西人民出版社，1987)。其中论及《诸子系年》时说：

《先秦诸子系年》并非全无可商榷之处，但这决不掩其为近代学术史上的名作，"划时代的巨著"。学术界特别是治先秦诸子的至今犹受其惠，郭沫若的《十批判书》在史料上得益于《先秦诸子系年》者就甚多；可以说，至今仍没有一部相同类型的著作能够代替和超过它。(308页。按：这篇《传略》是邵东方先生为我费心找到的，特此致谢。)

但是郭沫若对于一部"得益甚多"的书不但在《十批判书》的正文中只字不提，而且还特别在《后记》中"对之甚轻蔑"，这就构成学术上最严重的抄袭罪(plagiarism)了。王国维认为戴震"自视过高，骛名亦甚"，竟至抄袭全祖望、赵一清的《水经注》成绩，因此十分沉痛地说：

凡此等学问上可忌可耻之事，东原胥为之而不顾，则皆由气矜之一念误之。至于掩他人之书以为己有，则实非其本意，而其迹则与之相等。平生尚论古人雅不欲因学问之事，伤及其人之品格。然东原此书方法之错误，实与其性格相关，故纵论及之，以为学者戒。当知学问之事，无往而不当用其忠实也。(《聚珍本戴校水经注跋》，收在《观堂集林》卷十二)

但戴校《水经注》一案，情形十分复杂，因此胡适花了二十年的时间，要为戴氏作平反，其案迄今未定。郭沫若在学问上的造诣固不足以望东原的项背，但"可忌可耻之事"，"胥为之而不顾"则超出东原远甚，且不待盖棺，即已论定。所以我觉得王国维这一段评论如果移用于郭沫若的《十批判书》，倒是天造地设，一个字都不必改动。"当知学问之事，无往而不当用其忠实"——这是我们从郭沫若的古史研究中所能得到的最珍贵的教训。

1992年8月16日于普林斯顿

补注：董作宾在1948年2月2日从芝加哥写信给胡适说："春间中研院选院士，您必出席，关于考古学方面，希望您选(梁)思成或(郭)沫若，我愿放弃，因为思成是病中，应给他一点安慰，沫若是院外人，以昭大公，这是早想

托您的。"[12]此函至少说明1949年以前的中国学术界仍有独立于政治以外的客观标准。这和1950年郭沫若斥董作宾"假充内行"和1953年骂他是"妄人",形成鲜明的对比。

注 释

[1] 见《王国维全集·书信》,中华书局,1984。

[2] 见《积微翁回忆录》,367页,上海古籍出版社,1986。

[3] 见梁锡华选注:《胡适秘藏书信选》,《续篇》,942～944页,台北,远景,1982。

[4] 见梁实秋:《谈闻一多》,104页,台北,传记文学出版社,1967。

[5] 见《胡适秘藏书信选》,992页。

[6] 《积微翁回忆录》,373页。

[7] 见胡颂平:《胡适之先生年谱长编初稿》,第六册,1960页,台北,联经,1984。

[8] 《胡适的日记》手稿本,第十五册,台北,远流出版公司,1989。

[9] 见《十批判书》订正本,159页,群益出版社,1950。

[10] 见《诸子系年》商务版,215～216页,1935;香港大学出版社增订版,231～232页,1956。

[11] 见陈智超编注:《陈垣来往书信集》,688页,上海古籍出版社,1990。

[12] 见耿云志主编:《胡适遗稿及秘藏书信》,第三十七册,699页,黄山书社,1994。



中国史学界的朴实楷模

——敬悼严耕望学长

惊闻老友严耕望先生于10月9日辞世，悲从中来，不可断绝，草此短篇，以当奠祭。

钱宾四最欣赏的学生

初见耕望在1957年的秋季，距今已三十九年。当时情景犹历历在目。那时我正在哈佛大学做研究生。有一天回家，我的父亲陪着两位客人在谈话，一位是两年前逝世的周法高先生，另一位不相识，但说一口地道的桐城话。我进客厅的时候，父亲也没有为我介绍这位同乡，而我则认定他是来探望父亲的。不过我有点奇怪，为什么周法高先生会在座呢？因为我虽已和周先生很熟，但我知道周先生和父亲并不曾见过面。这位生客并不擅言辞，在最初十分钟之内，也一直没有说清楚他的来意。我只好坐在一旁纳闷。再听下去，我忽然大悟了。我情不自禁地向这位生客大叫一声："你是严耕望！"他笑了，我们也都跟着大笑起来。这是相当戏剧性的一幕，我生平再也

没有过第二次这样的经验。但这次初晤也十足地显露出耕望的性格:他质朴无华,根本不知道怎样表达自己的意思。其实他是来找我的,因为他从宾四师处知道有我这个师弟在康桥。我现在记述这一段往事,心中有说不出的凄怆,因为当时主客四人,今天只剩下我一个人了。

我们初见虽在1957年,但我知道耕望其人其学则早在五六年前。我在新亚读书的时代,常有机会在课外听宾四师畅谈当代学术界的人物和轶事。有一次我问他,在他过去教过的许多学生之中,究竟谁是他最欣赏的。宾四师毫不迟疑地说,他最看重的是中央研究院史语所的严耕望,现已卓然有成。宾四师还补充一句,说:"他是你的同乡,安徽桐城人。"从此我便留心,想读他的论著。但耕望不写通论性的文字,我最早读到的是《唐人读书山林寺院之风尚》一文,刊于1954年香港《民主评论》为宾四师六十岁祝寿的专号上,深赏其运用史料之广博与生动。后来又在史语所《集刊》上读到关于唐代尚书省演变和汉代地方行政制度的长文,更佩服他的功力深细而又能见其大。在我们相见之前,我对他的认识仅此而已。但我已完全信服了宾四师鉴赏的准确。

在这篇简短悼文中,我只想以最概括的方式谈两个方面:他的治学精神和他的史学取向。

献身学术的感人范例

和耕望相识以后,给我印象最深的是他对于学术的全心奉献。我们平时也常说"为学问而学问"、"献身学术"之类的话,但是我在耕望的身上才真正发现了一个最感人的活的范例。1957～1959年两年间,他是哈佛燕京社的访问学人。他那时不但在中古政治制度史的领域内已卓然成家,而且足以传世的《唐仆尚丞郎表》四巨册也出版了。但是这两年中,他仍然孜孜不倦地苦读,比我们做研究生的人还要勤奋,每天早晨九点钟不到,他已在哈佛燕京图书馆前面等着开门,下午五点钟图书馆关门,人才离开。原来他正在为他的下一个巨大的研究计划作准备,遍读有关唐代历史地理的中日文书籍,并作详细的笔记。不但如此,为了要通解日文,他还和我们研究生一

同上了整整一学年的初级日文，每天一小时。当时教我们日文的是哈佛燕京社社长赖世和教授，后来曾出任美国驻日大使。由于讲授是用英语，他有时不甚明白，便找我一起讨论。他那种认真不苟的神情，我到今天还记得清清楚楚。

1979 年春季他应聘到耶鲁大学历史系担任了一学期的访问教授。因为历史系没有空余的房间，我请校方在我的办公室中为他安置了一张大书桌，使他可以工作并接见研究生。研究生中真能有资格向他问学的人自然不多，因此绝大部分的时间他都在进行自己的研究。也和哈佛时代一样，他天天早到晚退，伏案用功。由于有这几个月的同室之雅，我对于他的治学精神才获得更深一层的亲切认识。这时他正在撰写《唐代交通图考》这部传之久远的大著作，因此从香港携来了无数笔记卡片。这些笔记卡片凝聚了他三四十年的读书功力，有些是写在抗战时期的粗糙纸张上。他告诉我，他有系统地摘录资料，自大学时代便已开始，从来没有中断，所积资料已不下二十万件。以唐代而言，《两唐书》之外，一千卷的《全唐文》他都有分类卡片。这种日积月累的功夫最能显出他的"恒德"，这是从清代朴学传统中发展出来的，如陈澧撰《东塾读书记》、孙诒让撰《周礼正义》，都在事前有长时期的札记功夫。

避开任何不必要的活动

哈佛和耶鲁两度共学，我亲切地体认到耕望是将全副生命献给学问的人，真正达到了造次必于是、颠沛必于是的境界。这是一种宗教性的奉献，即以学问的追求为人生的最后目的，而不是实现其他目标的手段。宾四师对他知之最深，1973 年 6 月给他的一封信上说：

> 大陆流亡海外学术界，二十余年来，真能潜心学术，有著作问世者，几乎无从屈指；唯老弟能澹泊自甘，寂寞自守，庶不使人有秦无人之叹！

我认为这是对他的学术人格的最真切的写照。他自己曾明白说过，他

一生从不求多赚一分钱，也不想增加一分知名度，因此避开任何不必要的活动，以免浪费宝贵的光阴。这句话我也完全有资格作见证。上引宾四师的话，是因为他坚决不肯应征香港中文大学讲座教授的职位而引出来的。香港的大学采用英国制度，每一系只有一位"讲座教授"，其主要职务是处理系的行政。即使行政可由他人代理，这个名位也必然带来许多学术以外的活动。同年七月我回到新亚工作，也曾一再请他考虑，他丝毫不为所动。1979年他在耶鲁的期间，正值大陆社会科学院代表团前来访问，团员中包括钱钟书、费孝通等人，是当时一大盛会。我受学校的委托，在家中接待代表团。无论在公在私，我都必须邀请耕望与会，但他也婉辞了，因为他坚守其"避开任何不必要的活动"的原则。这种"澹泊自甘，寂寞自守"的性格和他治学的勇猛精进、锲而不舍，恰好互为表里、刚柔相济。

以道家自处，以儒家待人

耕望的生命虽然彻底地与学问合一，但他既不是不晓事的书呆子，更无世人想像中那种专家学者的傲僻。相反的，在日常生活中，他是一个最通情达理并且随时随地为别人着想的人。无论是对他的家人、师友、学生或同事，他都抱着一份诚挚的情意；任何人曾对他有过一点帮助，他都永志不忘。关于这一点，我们只要读他那些大著作的序跋，特别是《治史经验谈》、《治史答问》和《钱穆宾四先生与我》三部为后学现身说法的小书，便可以获得生动的印证。他的忠厚存心尤为少见。在学问方面，他一向持严格的标准，决不稍有假借。然而他在摘发别人的失误时，却毫无例外地隐去失误者的名字。他曾说，他一向以道家自处而以儒家待人。这是恰如其分的自我解剖。所谓"以儒家待人"是指他珍惜人情的一种忠恕心理；所谓"以道家自处"则是指他的"不争"、"寡欲"的生活态度。他从不争浮名和权位，对于物质生活的要求也低到无可再低，这确可以说是近于道家的人生观，然而也未尝不与儒家相合。宾四师有一次在给他的信上说他的性格"以为柔退"，这也是说他近于道家。以我个人的认识而言，他毋宁是外柔内刚的一型。他平常表现在外的是"柔逊"，但在大原则上却持之甚坚，内心自有不可逾越的尺度。至

于治学方面,他不但不是"柔逊",而且恰恰相反,是充分体现了"刚毅进取"的精神。正因得力于此,他才能在史学上取得了惊人的成就。

全面考证功夫惊天动地

耕望的研究领域是制度史和历史地理。他在五十岁以前的著作如《中国地方行政制度史》(四大册)和《唐仆尚丞郎表》都在制度史方面;最后三四十年他的研究和撰述则集中在唐代交通路线,其成果即仍在续刊中的《唐代交通图考》(已出五大册)。他的著作无一不由规模浩大、笼罩全面的研究中产生。这是他的史学取向的一个最显著的特征。以《中国地方行政制度史》而言,前两册写秦汉,后两册写魏晋南北朝,表面上看来以为一种概括式的专史。但认真的读者一定会发现,书中每一章每一节都有精密考证的创获。不过他所做的是地毯式的全面考证,而不像多数考证那样,只是蜻蜓点水式的。全面考证必须建立在两个先决条件之上:第一,事前有周密的通盘计划;第二,从计划到执行需要长时期的持续努力。据我的大略估计,《中国地方行政制度史》的完成先后越二十年;《唐仆尚丞郎表》从收集资料到出版共费时近九年;《唐代交通图考》更是惊人,他在1984年写序言时已说"付出三十七年之岁月",现在又要加上十一二年,则几乎是半个世纪了。这三大计划的进行在时间上自然有重叠的部分,但无论如何,这样大规模的研究出现在战乱频仍的20世纪的中国,实在不能不说是一个难以想像的奇迹。像《唐代交通图考》这样的大计划,在西方或日本都只能出于集体实践之一途,即由计划的主要执行人指导一二十个助手分头进行。现在耕望则以一手之力完成之,他的恒心和毅力真足以惊天地而动鬼神了。

站稳历史学的两只脚

耕望对制度史和历史地理发生兴趣远起于中学时代,但1941年3月23

日他听宾四师在武汉大学讲“中国政治制度史导论”的开场白，却对他发生了定向的作用。据他回忆，宾四师说：“历史学有两只脚，一只脚就是历史地理，一只脚就是制度。中国历史内容丰富，讲的人常可各凭才智，自由发挥；只有制度与地理两门学问却很专门，而且具体，不能随便讲。但这两门学问却是历史学的骨干，要通史学，首先要懂这两门学问，然后自己的史学才有巩固的基础。”这一番话便决定了他此后五十五年的研究取向。他自审一己的才性近于追求确实而稳定的历史知识，对于不易把捉的抽象问题则不愿涉足。因此他曾明白表示对于研究具体问题的偏好。这又是他的史学取向的另一显著的特征。政治制度史和历史人文地理则恰好是他最具体的研究对象。具体才容易客观，抽象则难免主观。他希望辛勤取得的研究成果可以成为不易推翻的定论，因此不肯投身于过分依赖主观判断的抽象领域。从这一点说，他的取向很接近实验的科学家。这也许和他早年偏好数理的背景有关。换句话说，他追求的是实证的历史知识。然而他又绝对不是褊狭的实证主义者，否定抽象领域的重要性。不过他为中人以下说法，并针对着近来中国史学界的一种华而不实的风尚，提出及时的警告而已。

他所取得的巨大成就则充分证明了他在史学研究上的抉择是完全正确的。他的一切著作不但都包含着大量的新发现，为中国中古史建立了最坚实的基础，而且由于规模广阔，更能为后来的研究者提供无限的用途。以我个人的切身体验而言，我过去研究汉代贸易与扩张和循吏的文化功能都曾得力于《中国地方行政制度史》所提供的基本架构。此外就我所知，胡适之先生因研究神会而深赏《唐仆尚丞郎表》，最近荷兰的中国佛教史大家 Erik Zurcher 研究唐代佛教与教育也对《唐人读书山林寺院之风尚》一文推崇备至。至于《唐代交通图考》，其价值更是难以估计，正如他自己预料的，将来无论是治政治史、军事史、民族史、经济史、宗教史或疆域史的专家都不能不“取证斯编”。

“朴实”一途从此更空寂

耕望的著作初看好像只是中国传统考证史学的延续。其实由于他一直

注意现代社会科学的新观点，他的论断已不是传统史学所能范围。他的《地方行政制度史》秦汉卷便已参考了一部《各国地方政府》的中译本。《唐仆尚丞郎表》从传统一方面看固可说与清代徐松《登科记考》同属一类而精密过之，但是他论尚书六部与九寺诸监的关系则参考了现代行政学上关于行政官与事务官的分别，使两者的职权性质顿然得到清楚的说明。他的历史宏观竟与法国年鉴派大师 Fernand Braudel 颇多暗合。例如他治唐代人文地理取"全史"的观点，即后者研究 16 世纪地中海世界的路向；他治制度史，重点也在长期性的结构，而不在变幻的人事。这自然是受到社会科学的暗示而然，不过未加理论化而已。诚然，他所运用的社会科学甚为有限，仅在大关键处偶一着墨。但这恰好是他的长处而不是短处，因为他的研究主体毕竟是中国史学而不是社会科学。若在社会科学上求之过深过细，则不仅本末倒置，而且也必然流入牵强附会。所以我认为他的著作最能体现中国传统史学向现代的转化。陈寅恪先生撰《隋唐制度渊源略论稿》，一依传统史学的体裁，其用意也在于此。所以他特别指出："故分别事类，序次先后，约略参酌隋唐史志及《通典》、《唐会要》诸书，而稍微增省分合，庶几不致尽易旧籍之规模，亦可表见新知之创获。"在这种地方我们才可以看出一个史学家在思想上是不是真正成熟了。

耕望论现代中国史学家，特别推崇陈垣、陈寅恪、吕思勉和宾四师为"四大家"。以治学途辙言，他较近于陈垣与吕思勉，而稍远于陈寅恪与宾四师。这是毫无可疑的。然而他于四大家的优点则能兼收并揽。他的规模宏大承自宾四师，辨析入微取诸陈寅恪，平实稳健尤似陈垣，有计划而持之以恒则接近吕思勉。他在史学上终能达到通博与专精相反相成的境界绝不是幸致的。

苏东坡说："非才之难，所以自用者实难！"现代中国史学界没有人比耕望更能自用其才的了。陆象山说："今天下学者，惟有两途：一途朴实，一途议论。"耕望木讷寡言，终其一生与"议论"无缘，他走的是彻头彻尾的"朴实"的道路。但今天中国的史学界弥漫着"议论"，而"朴实"一途则空前的寂寞。耕望是史学界的"朴实楷模"，现在他走了，这条路更空寂了。世有闻耕望之风而起者，予日日引领而望之！

一座没有爆发的火山

岁暮怀亡友是情感上最承受不起的负担。现在写这篇纪念光直的短文,不禁触绪万端,不知从何说起。今年春间,哈佛大学正式举行了一次规格很高的追悼会,我和许倬云兄都曾应邀在会上发言,倬云回忆光直的大学时代,我则追想和他同在哈佛读研究院时期的一些往事。这篇文字仍然从这一时期开始,所述以我们的私交为限。

光直和我同在1955年秋天到哈佛大学,他是人类学系的研究生,我则是哈佛燕京学社的访问学人。这一年,我们的寓所相隔很近,在同一条街(Shepard Street)的斜对面。当时他和台湾大学的董同龢先生、高友工兄同住一所公寓。光直也修过董先生中国语言学的课,所以他们是一师二徒的组合,相处极为融洽。光直不但聪慧过人,而且用功的程度更不是常人所能想像。因此我虽偶尔在晚间到他们的住处相访,但绝大部分时间在董先生的房里谈话,不敢多打扰他。他也有时走过来凑凑热闹,但不到十分钟便回房用功去了。他自律之严,即此可见。第一学期读下来,听说他的各门成绩都是最优等。他在学术上必有辉煌的成就,我们从那时起便已没有一丝一毫的怀疑了。

1956年秋季我也从访问的身份转变为研究生,这才和光直在哈佛有先

后六年(1955～1961)的交往。我和他从相识到相知大概经过了两三年的时间。1958年以后他修完了博士课程,进入写论文的阶段,有了较多的自由支配的时间,他便不再像第一学年那样紧张得透不过气来。他和李卉结婚后,有一年(大概是1958～1959)住在研究生宿舍里。他们两人都热情好客,常常在周末招待一些单身同学。他颇有烹饪功夫,所以偶尔也下厨一显身手。这一类的聚会主要是为了纾解学业的压力和排遣旅居的愁闷,所以大家都尽量轻松,打麻将和谈武侠小说是我们的基本消遣。这一年严耕望先生恰好在哈佛访问,也偶尔参加我们的聚会。严先生是一位最严肃的学者,从来不看闲书。但在我们的感染之下,竟然也对武侠小说发生了好奇心。临行时,他特别向我借了一部武侠小说为途中的读物。这件事十足反映出我们当时"少年狂"的情况。说起打麻将,也有一件趣闻。1959～1960年李济之先生来哈佛讲学,光直自然要好好招待业师一番。李先生夫妇也好玩牌,饭后我和光直陪他们打了几圈。我们打牌从不赌钱,输赢只计筹码的多少。这一天光直大败,散局时当然照例一走了之。几天之后,我又碰见了李师母,闲谈中提到了那次搓麻将的事。她老人家说,那天她是大赢家,但光直是穷学生,因此没有算账。我只好对她说明原委,她老人家也不禁为之失笑。我记这些故事是为了透出光直为人的另一面。他的事业心已强到无可再强,但他通情达理,而且富于幽默感。我们相处几十年,见面或通电话时,开场白照例是一些谑而不虐的戏语。所以他有一次说:我们是"开玩笑的关系"(他说的是英文"joking relationship")。

"开玩笑的关系"这句话本身也是开玩笑,我们之间说正经话的时候当然比开玩笑多得多。所以下面我想谈谈他的治学精神。我们不同行,我没有资格对他的学术成就做任何评论。我从他那里捡到了不少关于考古学和人类学的知识。虽然大部分是耳食之学,但究竟有转益多师的收获。他的治学规模很大,对中国文明的起源与特征(特别是与西方文明相对照)要求做整体的掌握,这可以说是他毕生追求的目标。这个目标大概他在台湾大学时期便已坚定地建立了起来,到美国之后他便朝着这个方向努力。恰好50年代美国考古学翻开了新的一页,当时称之为新考古学。其中最有影响的一支是聚落考古学(settlement archaeology)。经过韦利(Gordon Willey)扩大研究之后,聚落形态(settlement-pattern)成为考古学家注意的焦点。从聚落形态出发,考古学家

可以系统地研究古代社会的经济、政治及社会组织，并对考古学上的所谓文化提出功能性的解释。更重要的，对于考古资料中所显现的变迁，聚落形态的研究也可以找出长期内在转化的原因，而不必一定诉诸以前流行的播散或移植的观念。总之，聚落形态强调了文化的整体性和延续性，这正适合光直当年的需要。我记得他在研究生时期便已在《美国人类学学报》上发表了一篇关于美洲聚落考古学的论文。这是他为了熟悉方法和技术的一种准备工作，后来他写《古代中国考古学》便运用自如了。

正因为他想根据不断出土的中国考古新资料，重新建构中国文明的起源与变迁，他平时和我讨论的也都是关于掌握古史整体的大问题。在我的记忆中，王国维的《殷周制度论》、傅斯年的《夷夏东西说》、徐旭生的《中国古史的传说时代》，以及亚细亚生产方式，是他当年最爱谈的几个题目。由于他重视中国古代文明的延续性，夏、商、周三代的因革损益也是最吸引他的问题。他非常希望考古发掘可以证实夏代的历史性，晚年扶病从事早商的发掘工作也是为了要把三代的历史从考古方面推得更早。他虽然有许多持久不变的大见解，但却没有让这些见解变成阻碍知识进步的偏见。他真正做到了"实事求是"四个字。《古代中国考古学》一书随着考古发掘的进展，先后修订了三次，最后第四版是 1986 年刊布的。每一版几乎都是重新撰写的，他绝不让抽象理论抹杀具体事实。

光直还有组织与办事的才能，无论在什么地方，他都是一股动力，早年在哈佛时期已见端倪。1960～1961 年他毕业后，在哈佛人类学系开始教书。像第一年一样，我们又同寓距校园不远的哈佛街，这次则是对门居，过街便可相访，过从自然很密。我的寓所有一间较大的客厅，周末晚间常常是学文史的中国同学聚谈之地，光直有空也来参加。50 年代中期我们初到哈佛时，学文史方面的中国学生很少，但经过了四五年，从台湾和香港来的人逐渐增加，这时已有十余人之多。光直觉得我们与其漫无界限地闲谈，不如索性组织一下，变成一个定期讨论会。每次轮流由一个人做专题报告，其余的人听后进行问难和讨论。这个非正式的讨论会先后举行了一二十次，有时大家争辩得面红耳赤，但一点也没有伤和气。50 年代的美国社会是十分平静的，大学校园更是名副其实的象牙塔。我们这一群中国学生当时既没有意识形态的冲突，也没有政治观点的分歧。我们真的相信象牙塔里藏着无限的智

慧，正等着我们去发掘、吸收和消化。通过讨论会，我们各自把学、思所得具体地呈现出来，确令人胸怀为之一畅。很多年后，我读了英国思想史家伯林（I. Berlin）的《感旧录》，其中有一篇描写30年代牛津大学一群青年哲学家定期讨论会的情况。他说，他们那时少年气盛，目无余子，以为这几个人便是哲学世界的中心。他接着又说，现在回想起来，虽深感不免过于轻狂，但年轻时期如果不经历这一集体发狂的阶段，将永远尝不到智性的乐趣。我们这一群受中国文化熏陶的青年人，或直接或间接，都知道庄子"河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己"的寓言，绝不敢像伯林和他的朋友们那样狂。然而我们曾在忘情的争论中尝到过智性的乐趣，则并无二致。当时的讲题名已不能复忆，只记得光直讲的是从考古新发现中重建新石器时代的中国史前史。我则不务正业，第一次整理了关于《红楼梦》的新看法，这是十几年后我写《红楼梦的两个世界》的远源。讨论会为此书种下了元胎，否则连胎死腹中也谈不上，更不必说见诸文字了。但光直是这个会的灵魂，若不是他的推动，讨论会便根本不可能出现。

他的推动力在我的生命史上留下了三个清楚的印迹，我必须借这个机会说出来，作为我们相交四十五年的一个纪念。

第一是他主编《中国文化中的饮食》(*Food in Chinese Culture*)这部书。他在研究生时期便一再提到要和我合作，结合考古学、人类学与史学，他最早曾建议合写中国的节日，如中秋、端午之类。但当时各自有更急迫的研究计划在手，此事终无下文。1972年冬，他忽然从耶鲁打电话给我，很郑重地提议要集合人类学家和史学家，共写一部中国饮食史。那时人类学家如李维斯陀（Claude Lëvi-Strauss）和道格拉斯（Mary Douglas）都有著名的论著问世，寻求食的文化意义。恰好他一向研究的商、周礼器与饮食有极密切的关系，青铜器上的饕餮图形更对他具有神秘的吸引力。所以这一饮食研究的计划仍是他长期对中国文明起源做整体掌握的一部分。人类学的新潮流不过适逢其会，触动了契机而已。我们经过多次交换意见之后，他坚邀我写汉代一章。我对这个计划十分欣赏，但要我搜集文献与考古资料，写汉代的饮食，我的兴致实在不大。最后我一口答应下来主要是因了和他的交情，同时也算实践了以前关于学术合作的承诺。但那时我已决定了向哈佛告假，回到香港母校新亚书院去服务两年，这也是践十八年前的宿诺。我预计在港期间的行政工作必定十分

忙碌,写汉代饮食章大概只好等到1975年回美以后再说。一般合作写书,拖上三两年是常事,所以我一点也没有紧迫感。谁知我的如意算盘完全打错了。光直这位主编非常人可比,我在1973年7月中刚到香港,他8月间已追踪而至,提醒我不可忘了稿约。第二年春间他大概隔两三个星期便有信来催稿。我有一封回信,其中一句是"食指尚未动"。这是顺手拈来的双关语,虽曾博得他一笑,却未能激发他的慈悲心。我知道逃无可逃,只好在百忙中挤出时间来,还了这笔债。当时我的窘迫,至今记忆犹新。但这是我们唯一的合作成绩,作为友谊的象征,是很可珍惜的。

第二件事是我从哈佛转到耶鲁。我是1966年回到哈佛任教的,至1977年已十一年,早已定居下来,根本没有想到还会移动,光直可以说是我到耶鲁的最大原动力。1976年耶鲁中国史教授莱特(Arthur F. Wright)突然去世,光直便想把我搬过去。他一方面向我重申合作之议,另一方面大概也努力说服了历史系的史景迁(Jonat han Spence),由他出面和我正式接洽。详情在此没有细说的必要,总之,我最后之所以动念,和光直共事合作确是一个重大的诱因。但是我完全不曾想到,就在同时,哈佛人类学系也在积极活动,把光直请回来。等到我知道这件事时,我和耶鲁的商谈差不多已至最后阶段,不便出尔反尔了。我和耶鲁历史系、东亚系的同仁都无深交,光直是我唯一的熟朋友。如果早知道光直可能离开,我大概从头便不会考虑耶鲁的事了。最后我们两人只好同意各自做抉择,结果则是我去他来,移形换位。这是一个巧得不能再巧的阴错阳差,大概只有佛教"缘"之一字可以解释:我们没有共事的缘分。

最后一事则是他推动我访问中国大陆。早在1973年他已参加过一个学术访华团,在大陆访问了一段时期。他们的团体回程经过香港时,光直还打电话要我用车子去九龙火车站接他们。他的专业是考古,平时对大陆考古学界的重大成就又深致推挹,他希望多和中国的同行做学术交流,这是天经地义的事。1978年夏天,"美中学术交流委员会"忽然要我担任"汉代研究代表团"的领队,去大陆做一个月的访问,光直也是团员之一。这件事突如其来,我完全没有心理上的准备。这个交流委员会事实上是美国官方的组织。我与这个组织素无来往,一个人也不认识。约我做一个普通团员也许还勉强说得过去,承担领队的重任,对我而言,简直是天下奇谈。当然我很快便

明白了，这件事完全是光直在后面一手促成的。大概他觉得我对中国大陆太隔膜了，这是使我大开眼界的好机会。我们的代表团于 1978 年 10 月 16 日从东京直飞北京，先后参观了洛阳、西安、敦煌、兰州、长沙、昆明、成都等地的汉代遗址和出土文物，最后于 11 月 17 日从北京启程返美。除了北京之外，这些地方都是我 1949 年底离开中国以前所未到过的。我确实开了眼界。此行我又先后会见了俞平伯、钱钟书、唐兰、唐长孺、缪钺诸先生，他们是我心仪已久的学术前辈。我个人的收获是十分丰富的。今天回想起来，我还是对光直感念不已。但是最可怀念的则是在这一个月中，我和光直朝夕相处，无所不谈。在相交四十五年间，我们从来没有在一起说过这么多的话。这次旅程中我还发现了光直内心深藏着另一个精神要素，令我十分惊异。有一次在火车上，他忽然说，他早年一直有一种向往，即如果能为人类、国家或民族做出一件大有贡献的事，而自己被炸得粉身碎骨，那才是最痛快不过的。这使我立刻想起闻一多的一番话：

> 我只觉得自己是座没有爆发的火山，烧得我痛，却始终没有能力炸开禁锢我的地壳，放射出光和热来。

光直在表面是十分平静安详的，我完全没有想到他竟有此“壮怀激烈”的一面。知人真是谈何容易！

光直这句“壮怀激烈”的话时时萦回在我的心中，但并没有深想下去，现在我似乎恍然若有所悟。他的话表示他内心存在着一座火山，像闻一多一样，这是可以肯定的。但“火山”不过是一个比喻，实质上这是蕴藏在一个人内部的创造力。创造力特别大的人便会感到内在的火山时时要求爆发。光直早年的向往说明他的巨大创造力已在迫不及待地寻找突破的出口。后来的客观环境使他走上了学术的道路，他的全部创造力便发挥在古代研究上面。火山也不必一定要采取一次总爆发的方式才能放射出光和热。我们可以说，他是一座没有爆发的火山，但是他的光和热已永远留在人间。

让我用最后这一段话作为怀念亡友的悼词。

2001 年 12 月 30 日于普林斯顿

费正清与中国

费正清(John King Fairbank, 1907－1991)先生于9月14日在麻州康桥辞世了。半个世纪以来,他一直是美国的中国研究的一个重要的原动力;哈佛大学历史系正式把中国近代史包括在课程之内是从他开始的。他的逝世象征着这一学术领域的一个时代的落幕。50年代中期,我在哈佛研究院进修时曾选过他的"中国近代史",后来又和他共事多年。因此,他的逝世不免引起许多感想。现在姑就记忆所及,略述其人其学,以为纪念。

费正清先生无疑是一位具有高度争议性的人物,而中国人对于他更有种种不同的看法。这主要是因为他的中国近代、现代史研究直接涉及美国的对华政策,而他的史学也确实是有意识地为美国政策服务的。我写这篇文字希望尽量避免一切成见,根据我所了解的客观事实,谈谈他的学术生涯的几个侧面。

一

首先我要指出,费正清的专业是中国近代史的研究和教学。除了第二

次世界大战期间他曾在华盛顿和重庆担任过美国政府的职位外，他的一生基本上是在哈佛校园中度过的。特别是从1946年以后，他的全副精神都集中在怎样发展研究和教学方面。所以我们第一点要说的便是作为史学家的费正清。

费正清1929年从哈佛大学毕业，同年即去英国牛津大学攻读博士学位。那时他已决心献身于中国近代史的研究了。从他的回忆录(*Chinabound, A Fifty-year Memoir*, 1982)和早期著作中，我们知道他在中国史的研究上受三个人的影响最大：第一是摩尔斯(Hosea Ballou Morse, 1855—1934)。摩尔斯在中国海关服务多年，退休后研究中国外交史，开辟了一个崭新的史学园地。他的三卷本《中华帝国的国际关系》(*The International Relations of the Chinese Empire*，第一卷刊行于1910年，第二、三卷刊行于1918年)最负盛名。其书根据英国档案，条理清晰，今天仍有参考的价值。(此书在60年代曾有台北影印本问世。)后来他又编辑了《东印度公司对华贸易》(*Chronicles of the East India Company Trading to China*)的史料五大卷，更是具有永久价值的原始文献。(此书70年代曾重版。)费正清1929年到牛津大学去进修，在船上便通读摩氏的《国际关系》；后来又走访摩氏于其伦敦郊外的寓所，益增景仰。(摩氏是波斯顿人，1874年毕业于哈佛大学。)在摩氏的影响之下，费正清决定将研究海关的档案作为他的博士论文。

第二位对他发生影响力的学者是拉铁摩尔(Owen Lattimore)。拉铁摩尔生长于中国，又曾遍访中国的西北边疆，深入中央亚细亚地区，是一位自修有成的边疆史家。费正清在1932年到达北京后便结识了拉铁摩尔，后者研究西北草原民族和中国在历史上的关系，提出了许多新鲜的观察，也发展了一套"地缘政治"的概念。这恰好可以和费正清关于东南沿海的贸易与外交的研究计划互相补充。拉氏的中国边疆史观已涵蕴着汉胡并治(dyarchy)的倾向，费氏后来则进一步扩大为汉、胡与西方共治(synarchy)的概念。(例如以李鸿章代表汉人，以慈禧代表满族，而以海关总监赫德[Sir Robert Hart]代表西方，详见费正清，"Synarchy Under the Treaties", *Chinese Thought and Institutions*，芝加哥大学出版社，1957。)这种特殊的解释自然不容易为中国人所接受，但却是费氏毕生所持的一个基本观点。拉铁摩尔的影响在这里是显然易见的。(按：费氏后来又吸收了日本学者关于"征服

王朝"的看法。)

第三位对他发生了定型作用的史学家则是中国的蒋廷黻，其时正担任清华大学的历史系主任(1929～1935)。蒋氏那时正在整理清代外交史料，费正清在他的指导下开始致力于《筹办夷务始末》的研究，以中国档案与英国档案互相勘对。除了档案研究外，我相信蒋氏在外交史的概念上也对费正清有重要的启发。费正清后来强调中国传统的朝贡制度和鸦片战争后条约制度的差异；这一问题最先是由蒋氏提出的，不过未作深入而细致的分析。费正清虽然不能算是蒋廷黻的弟子，然而事实上却把他当作启蒙的老师。所以 1972 年费氏访问北京时，曾在一个讲演的场合首先表示感谢蒋廷黻，公开承认蒋氏是领他进入中国近代史研究的"老师"，这样的开场白在当时的北京还是需要一点勇气的，我们不难想像主人是多么的尴尬。[1]

摩尔斯、拉铁摩尔和蒋廷黻都是中外关系史的专家，摩氏与蒋氏更分别倡导档案研究。费正清在开始研究中国近代史时受到他们三个人的影响，从此便奠定了他的治史的规模。我们必须记得：费正清的取径自始便是中国的国际关系，他是从外部逐渐进入中国史的内层的；后来他采用挑战与反应的模式来解释中国近代史的进程，可以说是这一取径的自然发展。

在 30 年代的西方，中国近代史作为一门学问而言，事实上是不存在的。那时在西方学术界占有一席之地的中国研究只有所谓"汉学"(Sinology)。但汉学的研究重心是在古典文献，非精通古典汉文不能着手。费正清在哈佛大学毕业时还完全没有接触过中国语文，因此他不可能走上汉学这条路。更重要的是他早期的训练在史学、政治学和经济学，从社会科学的观点出发，他对汉学似乎始终没有太大的兴趣或敬意。他认为汉学家的繁琐考证只不过制造了许多砖石，但是由于汉学家缺乏较有系统的概念结构，这些砖石根本无所施用。这一批评当然不是全无道理，而且中国近代史的研究较少涉及名物训诂之类的问题，因而对于古典汉文的要求也不像传统汉学那样严格。但古典汉文的阅读能力毕竟构成了研究题材上的一重限制。因此在费正清的著作中，凡是涉及大量古典文献的，都是和中国学人合作的结果。在这一方面，他可以说是"不善将兵而善将将"。

二

费正清的著作很多，如果把他所编辑的会议论文集、剑桥中国史和资料书都计算在内，则数量更为惊人。据我们所知，他在去世前还完成了一部中国新史的撰述。那么，什么是他的代表作呢？我们现在还没有读到他的临终绝笔，无从评论。但就已刊布的著作中，我个人认为有两部书最有代表性：第一是《美国与中国》（*The United States and China*，初版刊于1948年），第二是《中国沿海的贸易与外交：条约港口的开放，1842～1854》（*Trade and Diplomacy on the China Coast：The Opening of the Treaty Ports，1842～1854*，Harvard University Press，1953，2 volumes）。这两部书都是他自出手眼的精心之作，前者代表了他对中国史及美国对华政策的整体见解；后者则代表了他在史学专业上的造诣。我自然不能在这里详细讨论这两部书的内容，我只能略说几句关于它们的性质和作用。

《中国沿海的贸易与外交》是费氏的博士论文的扩大，从初稿到全书出版先后经过了二十年的时间。在史学体裁上，这是属于窄而深的专题（monograph）的性质，但现代史学的发展主要便建立在这一类专题的基础之上。史学专题的特色第一是必须研究大量的原始史料；第二是在它的既定范围之内，必须对一切内部的复杂问题尽量做详尽无遗的分析；第三是必须有一预设的概念架构足以统摄一切研究的具体成果。就这三点说，《贸易与外交》一书达到了相当高的水平。费氏在这本书中把整个条约体制在各通商港口的建立过程叙述得相当细致。这是史学家运用绣花针的本领。在这本书以后，费正清便没有再写过史学专题。他为了开辟中国近代史的园地，后来的著作便都属于大刀阔斧的一型了。

《贸易与外交》是史学专题的上乘作品，但以影响而论则甚为有限，他把这一窄而深的问题大体交代清楚了，后人便无兴趣再去作更细微的补苴工作了。由于全书篇幅甚大（第一册本文近五百页，第二册附注与书目也近一百页），而分析甚细，除非是专门研究这一阶段历史的人，一般读者是会望而生畏的。（我在三十多年前曾细读一篇，那是因为我选修了一门“美国海洋史专题研究”的课程，着手写一篇鸦片战争前中美贸易的论文之故。）费氏在这部书的结论章中曾企图把这一专题的意义放大，和中国史的现代转化联

系起来。但是他的推论则得失互见,并不是专题研究的本身所能充分负担得起来的。

费氏研究鸦片战争后条约体制在中国各通商港口的建立,他所采取的自然不是中国的观点,但也不能说是“帝国主义的观点”。事实上,他是尽量以冷眼旁观的态度来处理这一段历史的。我们不妨说他的立场是一种客观主义的,也可以说是现实主义的。他估计了中、英两国的实力,深知英人不得所求决不会罢休,而清廷君臣则完全不了解国际形势和敌我强弱的悬殊。林则徐的禁烟虽足以快意一时,并赢得后世的景仰,但其实并未解决问题,以致激起鸦片战争,而以割地赔款和五口通商告终。这一观点其实是承自蒋廷黻《琦善与鸦片战争》一文。[2]但这也不是蒋廷黻故意作翻案文字,清代晚期真正了解国际情况的人如郭嵩焘也一再强调逞血气之勇而轻启战机则仅足以为国家招祸。甲午中日之战,李鸿章议和归来,陈宝箴、陈三立父子要联合督抚数人,力请先诛合肥,然而并不是因为李鸿章议和辱国,而是认为他在事前不肯在慈禧面前以死生去就力争,阻止此战,以致以国家为孤注,轻付一掷。[3]所以费氏的观点绝不能简单地解释为代表帝国主义的侵华利益。他分析贸易和外交,完全着眼于双方的利害打算和国力的比较,其中丝毫不涉及道德的判断或感情的偏向。这是典型的所谓客观史学的作品。但是费正清也未尝不注意到中西的文化差异,及由此而引起的行为意义的不同。例如他论耆英一味企图以私人交情笼络英人朴鼎喳(Sir Henry Pottinger),这是中国文化的一种具体表现。然而后者则从未因此而放松他在政策上的严格执行,这则显示了西方文化的公私分际。费氏能理解及此,可见他确有一定的深度。

但是费氏此书也暴露了他的限制,那便是他在西方史料上的功夫远过于他对中国史料的运用能力。他所依据的文献以英国为最重要,其次则是美国和法国。中文档案则以《筹办夷务始末》为主体。然而通体而论,此书所反映的主要是英国档案中的历史面相,这种情况在地方性的研究中尤其显著。试以第十八章宁波港口为例,他除了用过一次《夷务始末》外,完全没有中文资料,特别是方志的材料。他在这一章中提到一位“以夷制夷”的“段道台”(345~346页),然而没有进一步考出此人究竟是谁。其实此处的段道台是段光清(1798—1878),他于咸丰三年(1853)以宁波知府兼署宁波道台,

至咸丰六年始去职。段光清在方志中是一定可以查得到的。(费氏书第二册专名人名索引中确有"段光清"一条,但我在本文和注文中都未查到,也许费氏后来已查出此人,但未及补入。)我之所以特别提及段光清这一枝节小问题,是为了说明费氏此书在中文材料方面颇有遗漏,将来如果有人专从这一方面去下功夫,还可以发掘出中文史料所显示的历史面相,以补本书的偏颇。例如段光清曾留下了一部《镜湖自撰年谱》(北京,中华书局,1960),对费书中所讨论的葡萄牙海船和广勇的争斗经过有更为详细的叙述(95～99页)。《镜湖自撰年谱》出版在1960年,费氏自然来不及参考。然由此一端即可知费书在中国史料方面必然存在着不少空白点,这一专题研究还没有到家。费氏虽然力求客观,但是他的历史客观性终因史料的内在限制而打了折扣。不用说,这一限制也不可避免地要影响到他的概念架构的建立。

费正清的《美国与中国》初版刊于1948年,是一部销行很广、影响很大的著作。在二战之后,它差不多成了美国一般知识阶层认识中国的一本入门书。这本书主要是对中国的社会、政治、文化和历史提出系统的观察和论断,但详近而略远,大多数的篇幅集中在近百年的历史发展上。最后部分则是对美中关系的回顾和展望。这本书原是哈佛大学的《美国外交政策丛书》的一种。从全书的设计和组织,我们可以看出费氏是先求从历史的观点认识中国,然后再在这一认识的基础上提出对华政策的方案。关于政策的部分,将留在后面再说,这里先讨论费氏对中国史的整体看法。

费氏的看法其实是"卑之毋甚高论",他对于传统中国的主要论断大抵是中国知识界自清末,特别是五四以来,所耳熟能详的;举其荦荦大者而言,如专制政治、权威式的社会结构、工商企业的不发达、士大夫的领导地位、庞大的官僚系统、儒教的定于一尊,等等。这些论点的是非得失是另一问题,无法在这里讨论。值得注意的是费氏很早便已认识到:研究中国近代和现代的历史必须反溯到中国的文化传统。此后数十年间,他也是在美国推动传统中国研究的热心人士之一。就此点认识而言,他不失为一位有眼光的史学家。

但费氏对中国文化传统的理解终嫌隔阂。他承认中国文化自成系统,不能事事以西方的标准来衡量。初看起来,这似乎是一种很开放的态度。然而从这一前提出发,他竟得出一个结论,说中国现代化之归宿于极权体制

主要是由中国文化本身所决定的。这便是他那个有名的论断:共产主义不适于美国而适于中国。我们虽然不能因此而说他在下意识中还存在着西方人的优越感,但他对中国传统的理解带有严重的片面性则是可以断言的。这也许是由于他在中国语文(尤其是古典中文)方面受到了较大的限制。他写《美国与中国》及通论性的中国史时,基本上是以西方人的第二手文献为根据,似乎没有参考中国和日本的史学论著,更不曾接触到原始史料。这一写作方式在西方史学界本是常态,因为西方史已发展得很成熟,大纲维确已建立起来了。无论是写法国、英国、美国或德国的历史教科书,著者只要根据最新而重要的专题研究便不难胜任愉快。但是在西方写中国通史甚至断代史却没有这样的方便。费氏对中国传统的片面理解当然不限于一个来源,他的历史观也发挥了相当的作用。大致说来,他比较重视人口、制度、社会经济结构之类有形的东西,对于精神层面的因素如宗教、思想、文学、艺术之类则视之为派生的、次要的。最明显的是他对于儒学的看法几乎完全接受了五四以来的成见,即以它为维持专制体系的思想工具,而且对于古典儒家与宋明理学也不作有意义的区分。这一观点曾招致狄百瑞(Theodore Wm. de Bary)的严重批评。狄氏不否认儒家曾为政治势力所利用这一事实。但是他郑重指出:如果我们仅仅把理学看作是支持王朝体系的精神护符,我们便不大可能透过"不变的中国"的种种表面现象而发现理学的"内在生命与动力"(inner life and dynamism)[4]。所以狄百瑞能在理学史上看到一个"自由的传统"[5],而在费正清的眼中,儒学史则成了一环套着一环的精神锁链。(五四领袖之一的胡适也承认中国思想史上包括理学史上,有许多争自由的豪杰之士。就这一点说,狄氏与胡适的看法相近,费氏则与之相反了。这个对比十分有趣。)在这一类的大问题上,史学家见仁见智是很自然的,但这个例子的确足以说明费氏的历史观在最关键的地方决定了他对中国传统的理解。

费氏的历史观大致取自当时西方的主流史学,强调社会科学在史学研究中的主导地位。但是他并不是一个有理论兴趣的史学家,更没有发展出一套有关中国史的系统看法。有人以为他接受了魏复古(Karl A. Wittfogel)"东方专制"的理论,其实完全是出于误会。费正清既不是马克思主义者,也不相信任何特殊的历史理论。他在《美国与中国》一书中虽然提

到魏复古的"东方专制"说,但并没有用它来解释中国史。总之,他和绝大多数的西方史学家一样,只有一般的历史观点和立场,而没有特别的理论体系。事实上,历史理论家往往不一定能写出好的史学作品,而在史学上有重要贡献的史学家也不必都有自己的理论。费氏虽曾援引"挑战与回应"之说以解释中国近代史的发展,但这只是一个粗枝大叶的观念,不能算是严格意义上的历史理论。

《美国与中国》出版后,经过了三次修改和扩大,即 1958、1971 和 1979 年的第二、第三和第四版。最后他在 1983 年又增添了一章新跋。从这部书先后几次的修订,我们可以清楚地看到著者的历史知识与时俱进,每一新版都充分反映了中国史研究在当时西方的进度。1948 年初版的《参考书目》(*Suggested Reading*)只占薄薄的 18 页,1958 年第二版也不过 24 页,但最后一版(1983)则已扩大到 92 页。根据作者引得的约略估计,所收参考书当在 1300 种以上。这一千多种西文著作,费氏大体上确曾过目,这是可以从他的简短介绍词中看出来的,有些比较重要的论著他还偶尔加上一两字的评语。其中有一部分专题研究更是他耳熟能详的,因为这些都是由他所指导的博士论文改写而成的。由于他不断地根据最新的研究成果而修正这一部综合性的《美国与中国》,他在许多个别的论点上常有重要的改变。一般地说,他在知识上是采取了相当开放的态度,而且能虚怀接受批评。例如狄百瑞关于理学的批评,马孟若(Ramon H. Myers)和墨子刻(Thomas A. Metzger)关于中国传统与共产主义的批评,以及柯亨(Paul Cohen)关于"挑战与回应"说的批评,他在最后一版中都作了一定程度的修正。但是通体而观,他的整体概念结构(也可说典范[paradigm])并没有改动,一切调整都是局部的。为什么呢?我想这里也有一个简单的解释。据他的自传,他在 1946～1947 年开始构想此书的阶段,即决定用社会科学的概念来统摄全书。他当时在哈佛的"中国地区研究"的课程上,曾邀请社会科学家来讲演,他自己随堂写笔记。后来他又特别请哈佛同事、政治学家佛烈德烈(C. J. Friedrich)、经济学家麦逊(Edward S. Mason)和社会学家帕森思(Talcott Parsons)分别给他写下了有关政治学、经济学和社会学的基本原理的简单提要。他便把这些概念运用在中国资料上面(见 326 页)。这一概念架构既经建立,他便再也没有时间去作重大的改变了。所以他在局部见解上虽能与

时俱新,但全书的基本论点则仍然保持着 1947 年的面貌。

关于此书所涉对华政策的部分,我们将在后面讨论。

三

但是费正清对中国研究的最重要的贡献并不限于他个人的著作,而更在他的学术事业。中国近代史和现代史在美国正式进入史学的主流,他是发生过关键作用的。关于这一方面,不但他在自传中已有较详细的叙述,而且他的晚年弟子额文思(Paul M. Evans)在《费正清与美国人对近代中国的理解》(*John Fairbank and the American Understanding of Modern China*, New York: Basil Blackwell, 1987)专书中更有深入的发掘。我不想重复这些已广为人知的事实。因此只想就个人闻见所及谈谈他的学术事业。

1955 年 10 月我初到哈佛时,费正清的东亚研究中心才刚刚成立,1977 年我离开哈佛时他也恰巧在同年退休。所以我适逢其会,亲眼看见这二十二年间他的事业的开创和发展。

费正清在事业上的成就当然首先要归功于他个人的组织和推动的能力。但是他的客观凭借——哈佛大学——也是非常重要的。哈佛不但是美国历史最久、声望最隆的大学,而且在东亚研究方面也具有最雄厚的基础:它的藏书(哈佛燕京图书馆)和东亚语文、古代史以及文学史的课程(远东语文系)在美国各大学中都是遥遥领先的。因此以哈佛大学为基地而发展中国近代和现代史的研究,费正清自然比别人占了很大的优势。他的东亚研究中心在 60 年代得到各大基金会的大力资助,差不多在美国形成了一枝独秀的局面,这是和哈佛大学分不开的。

费正清是在 1936 年开始在哈佛大学历史系任教的。在他之前,哈佛历史系虽已开设了近代远东史的课程,但任教者如荷恩贝克(Stanley K. Hornbeck)并不懂中文,只能根据西文资料讲授。最近康乃尔大学的退休教授毕格斯塔夫(Knight Biggerstaff)先生告诉我,他在哈佛随荷氏读中国史时,荷氏便督促他必须先学好中文。毕氏因此才决心于 20 年代末期到北平去留学。所以严格地说,哈佛大学历史系开设中国近代史的专业课程,实自

费正清始。在短短二十年间,他不但在哈佛大学历史系开辟了一个新的园地,而且还把这块园地耕耘得欣欣向荣。更由于他倡导以社会科学研究现代中国,哈佛的政治系、经济系和社会系也都在他的积极推动之下先后增设了有关中国的专门讲座。这种创业的本领确是很惊人的。但是我们也应该知道,他之所以能在哈佛大展身手,最初也有一点社会的凭借。他在自传中曾透露,他到北平不久便有机会接触到中国学术界的领袖如胡适、陶孟和、丁文江等人。这是由于他的未来的岳丈堪农(Walter B. Cannon)的推介。堪农是当时哈佛大学医学院中具有世界声誉的生理学大师,和北平协和医学院的美国教授们颇有交谊。通过这些美国友人的安排,费正清才能以一个研究生的身份和中国第一流的学者交往。对于他而言,这是精神上的一大鼓励。(见 *Chinabound*,45～47 页。按:胡适是协和医学院的董事。《胡适的日记》[台北,远流]第十二册曾提到堪农访问北平的情形,并特别注明他是费正清的"妻父",见 1935 年 5 月 24 日条。)

堪农在哈佛大学是极受尊敬的人物,这对于费正清的事业发展大概也很有帮助。1955 年秋天我奉父命曾拜访过老施莱辛格教授(Arthur M. Schlesinger, Sr.,他是我父亲在哈佛的老师);那时他已退休,而他的儿子小施莱辛格则已继承父业,是哈佛美国史的名家了。老施莱辛格对费正清的学问和能力都十分称赞,并且告诉我:他是十分支持费氏的中国近代史研究的。后来我才发现费正清和小施莱辛格原是连襟。美国社会以公平竞争为第一原则,自然不注重人事关系,但是在公平的基础之上,人事关系也不能说完全没有影响。

费正清以哈佛为基地而发展中国近代、现代史,他的主要成绩表现在两个方面:

第一是他培养了大批的专家,后来几乎垄断了美国各主要大学的中国研究和教学。据他在自传中的粗略估计,哈佛出身的东亚专家到 1981 年止已遍布于全美 75 所大学之中。不用说,其中教中国近代史的大都是在他的指导下写成博士论文的。

费正清先后指导的博士论文不下数十篇,大都集中在 20 世纪。他对中国近代史研究的方向有比较全盘的构想,因此他往往向他的研究生建议具体的博士论文的题目;而且在论文撰写的各阶段,他也很尽心地提示意见。

在这种教学相长的过程中，他自己对中国近代史的认识也逐渐深化。杨联升先生曾不止一次对我说过：费正清对中国20世纪史的了解，特别是在中西关系史方面，确可当卓然大家的称号而无愧。别的不说，几十篇博士论文指导下来，他的历史知识无论在广度和深度上都不是同侪所能企及的了。杨先生和费正清共事比我久，共同参加学术会议和给予博士口试的次数也比我多，他的评语是很公允的。

第二，在领导东亚研究中心的发展上，费正清也同样有卓越的表现。顾名思义，研究中心自然是以研究为主要任务。但费正清的计划还包括最后一步，即将研究的成果尽快地公之于世。从这一方面说，研究中心的工作和博士论文恰好是衔接的。一般而言，美国的博士论文是一种初步的研究训练，因此论文很快出版为专书者不多。史学尤其如此，因为史学研究的成熟需要较长的时间。但是费正清的构想则大不相同；他在建议博士研究生选定论文题目的时候，便已打算把它变成一部专题研究的书了。这个打算至少有两层好处：第一是用最快的方式填补中国近代史园地中出版物的空白；第二是帮助他的学生较早地奠定他们的教学地位。费正清的深谋远虑在这一方面表现得最为突出，事实证明他的计划是完全成功的。东亚研究中心在这一点上则发挥了重大的桥梁作用。在中心的资助之下，他的学生在获得学位之后，有些可以留在哈佛一两年，全力修改论文成书，有些则可以利用暑假回到康桥来继续加工，所以50年代末以来哈佛大学出版社所刊行的《东亚研究丛书》中，这样的博士论文占有一个很高的比例。

但是哈佛的东亚研究中心同时又是向全美国，以至全世界开放的。它每年都聘请几位外面的学者为访问研究员，在哈佛从事研究和写作。这些研究成果也往往收入《东亚研究丛书》之内，成为哈佛的中国研究的一个重要组成部分。从1955到1973年，费正清主持东亚研究中心先后共十八年之久。在这一时期，他对于推动中国近代和现代的研究确作出了重要的贡献。

从他一生的工作成绩来看，费正清的努力方向与其说是在个人的学术造诣，毋宁说是在开拓一个新的研究园地。他曾和许多学者合作，编译了大量的文献和书目，这都是开拓园地的“为人之学”。例如他和刘广京先生费了三年的时间编成中国近代史的中文书目（*Modern China: A Bibliographical Guide to Chinese Works, 1898—1937*，1950年出版）；又在

东京花了整整六个月全力与坂野正高、山本澄子合编了一部日文书目(*Japanese Studies of Modern China: A Bibliographical Guide to Historical and Social Science Research on the 19th and 20th Centuries*, 1955年出版;后来又得蒲地典子之助编了一个续篇,1975年刊行)。这两部书目给予后来的研究者以无限的便利。据坂野正高先生的回忆,费正清在编日文书目时,从早到晚,全神贯注,无片刻间断,这种"为人"的精神是值得表扬的。[6]

费正清在自传里曾引过美国学术界的一句戏言:地域研究好像有一种感染的力量,研究者在不知不觉之间便沾上他所研究的那个地域的人的特性了(145页)。那么费正清是不是也染上了中国人的色彩呢?特别是他作为东亚研究中心的创始人和长期领导者,是不是也有中国式的权威家长的作风呢?

从中国人的观点看,费正清确可说是一个有霸才的人,杨先生便曾用"霸"字来形容过他,有时又说他擅于"纵横捭阖"。大概在早期创业时代,他表现得既有冲动,又有手腕。若非如此,他也不可能在美国创出一番事业来了。在他主持东亚研究中心期间,他对中心的事情当然拥有最高的决策权。研究中心的其他同事因为尊重他是创办人,也很少反对他的决定,久而久之,他自然有点大家长的风范。记得50年代末,研究中心设在敦斯特街(Dunster Street)十六号的时代,研究中心的收发台上有两个文件盒子,上面分别写着"上谕"和"奏章"的中文名目。凡是由费正清发出去的文件叫作"上谕";凡是收进来的文件都叫"奏章"。这当然是开玩笑的举动,绝对认真不得。但多少也反映了一点地区研究的感染力吧。

东亚研究中心设有一个执行委员会,是决策的机构,委员由文理学院院长每年函聘。我清楚地记得有一年费正清休假,由一位年轻的美国同事代理主任的职位。第一次开会时,这位代主任开口第一句话便说:"好了,现在我们大家都是平等的了。"我们都忍不住笑了。这句话倒不全是笑话,可见不少美国同事对大家长的作风是不大愿意接受的。但是我必须说一句公道的话,我并没有感到费正清有什么特别霸道之处。我参加执行委员会先后十年(1967~1977),和他开过无数次的会,一切提案都是经过公开讨论然后通过的。也许他在会前会后有运用他的特殊影响力的地方。由于我个人对

于校园中的所谓政治毫无兴趣，因此我从来不曾发生过任何敏感。有时杨先生和我想推动早期中国史的研究，只要提案的理由充足，也同样可以在执行会议上获得一致的支持。

外面的人不清楚哈佛的内情，往往误以为费正清垄断了哈佛的中国研究，甚至东亚研究。这是很荒唐的观念。以东亚研究而言，日本方面的领导人是曾任驻日大使的赖世和(Edwin O. Reischauer)。赖氏的基地是远东语言学系(后改为东亚语言与文明学系)和哈佛燕京学社。他和费正清年龄和学历都相若，彼此之间是既合作又竞争的关系。所以有关日本研究的发展，费正清是完全管不着的。而且日本方面由于有日本基金会的大力支持，财力远胜于中国部分。即使在中国研究的范围之内，费氏所能当家作主的也仅限于中国近代史和中共研究。中国早期历史以及文学、语言等学科都属于东亚学系，是在他的势力范围以外的。东亚学系最初是和哈燕社二位一体的；早期东亚学系的经费几乎完全来自哈燕社，直到60年代以后，因为学系扩张得很快，才逐渐在行政系统上划分开来。哈燕社拥有永久而充足的基金，每年除依照一定的比例将其年息拨给哈佛大学以外，其余部分都由哈燕社独立运用。所以它可以设立访问学人的计划和资助东亚地区的种种研究项目。费正清似乎从来没有参加过哈燕社的重要决策。我在哈佛任教的时期，哈燕社设立了一个东亚研究计划委员会，每年拨款协助日本、台湾、南韩、香港等国家和地区的研究机构。所以哈燕社每年必须开一次拨款会议，决定所要支持的项目，而且以当时的标准言，经费的数字是很可观的。这个委员会我也参加过多年，但是我便记不起费正清曾出席过这个拨款会议。费正清之所以予人以独霸哈佛的中国研究的印象，自然也不是没有原因的。首先是他的确把东亚研究中心办得有声有色；其次是他所推动的中共研究直接冲击到美国的外交政策，因此特别受到国内和国际的注意。他研究中国近代、现代史并不完全是从学术的观点出发，更重要的是他要改变美国的对华政策。

四

费正清引起的争议，特别是在中国人之间，主要是在于他对中美关系所

持的立场。而他的立场又和他对中国历史、现代革命以及国共两党的认识密切相关。这一问题如果认真讨论起来,势必很费笔墨,现在我只能作一扼要的说明。

反共而支持国民政府的中国人一向都把费正清看作是"亲共分子",甚至"阴谋颠覆中华民国"。50 年代初期,美国正处于麦卡锡主义(McCarthyism)的恐怖气氛笼罩之下,许多自由主义派的知识分子被怀疑为隐蔽的共产党分子或同路人。当时"谁丢了中国大陆"是一个家喻户晓的问题。一个最流行的说法便是:国务院中潜伏了不少共产党间谍,这是国民党失去大陆的一个重要原因。抗战期间驻重庆的外交人员如谢伟志(John S. Service)和戴维斯(John Paton Davies)都蒙重大嫌疑而终于被赶出国务院。费正清也曾在战时重庆担任过美国大使的特别助理,后来又出任美国新闻处处长。因此他在麦卡锡时代也受到怀疑并应召至参议院听证会答辩。

今天时过境迁,恩怨也将尽,我们可以比较平心静气地回顾这一段历史了。把中共取得大陆归咎于美国国务院内少数袒共的外交官,显然是一种绝不能成立的简单化。1949 年中国的大变局有长远的历史背景,也有近期的原因。如果一定要追究责任,最直接的责任当然必须由国民党承担。1945 年 2 月的雅尔塔秘密协定,以及因之而来的苏联进兵东北和中共武力出关,诚然加速了国民党崩溃的过程。但大陆易手的根本原因并不在此。到了 1948 年以后,美国国务院中即使没有袒共分子,美援可以予取予求,国民党的败局也难以挽救了。所以我不大相信美国的袒共分子,包括谢伟志、戴维斯、费正清等人在内,曾经对国民党政权造成过严重的伤害。事实证明,1949 年以后,美国政府仍然一直是支持台湾的,费正清的言论并没有发生改变美国对华政策的作用。1970 年以后美国的政策改变主要是由客观的国际形势所造成,似乎也不能把一切的责任推在少数所谓中国通的身上。我这样说,并不是为美国的中国通辩护;我只不过是要指出:这些人并没有左右美国政策的力量,我们不宜过高地估计他们的作用。费正清也不例外。事实上,袒共的中国通是在美国政府已决定改弦易辙之后才派得上用场的。尼克松 1972 年到大陆去"朝拜"毛泽东,据费正清自述(408 页),最初是他在 1968 年向基辛格献策的。但是我们知道,尼克松早在 1968 年当选总统以前便已筹划怎样拉拢中共以抵制苏联,并使美国从越战的泥淖中拔出来。上

面用的"朝拜"两个字是很严肃的，因为费正清对基辛格说：中国自古有"朝贡"传统，美国总统主动先访北京是会满足北京的心理的。姑且不论这个解释是否过于简单，即使真如费正清所说，他这一献策"改变了历史"，其贡献也仅限于外交技术的层面。尼克松的对华政策则早已决定了。

从 1946 年开始，费正清便在美国舆论界公开主张美国应该完全放弃对国民党的支持，赶快和中共取得谅解。他相信中共所领导的革命是无可阻挡的。但中共并不是苏联的附庸，它的努力主要是为了改善农民的经济生活。到了 1948 年年尾，国民党眼看着便要退守华南或台湾了。费正清更大声疾呼，警告美国决不能继续承认蒋介石的流亡政府。他坚信中共已得到中国农民的支持，他们固然是真正的共产主义者，但同时也是真正的中国人。美国只有及早回头，支持中共，才有可能把中国从苏联那边争取过来。(以上各点都见于他在自传中所引的文字，315～321 页)。

我们今天看得很清楚，如果美国政府当时实行了他的建议，今天的台湾也许早已变成另外一个样子了。难道费正清真的是中共的"同路人"吗？他为什么这样偏袒中共呢？又为什么这样痛恨国民党呢？要了解这一点，我们必须从他在中国的经验说起。

费正清是 1942 年被派到重庆美国大使馆任职的。他常常奔走于昆明、成都、桂林等地，和中国留学英美的高级知识分子有广泛的接触。他早年曾在清华任教，因此和西南联大的自由主义派教授有更深厚的关系。因此他对国民党的观感基本上反映了这一群中国知识分子的看法。他断定国民党从 1943 年起开始失去民心(见自传第二十章)，这恰好也是昆明教育界人士的共同结论。1943 年秋天，联大国民党党员教授向重庆当局陈述国内形势，由冯友兰以联大区党部的名义起草了一封给蒋介石的信，大意是说：

> 照国内的形势看，人心所向似乎不在国民党，要收拾人心，必须开放政权，实行立宪。[7]

同年的 7 月 28 日，寄寓纽约的胡适在日记中也写道：

> 费孝通教授来谈，他谈及国内民生状况，及军队之苦况，使我叹息。

> 他说，他的村子里就有军队，故知其详情，每人每日可领二十四两米，但总不够额；每月三十五元，买柴都不够，何况买菜吃？如此情形之下，纪律那能不坏？
>
> 他说，社会与政府仍不把兵士作人看待！兵官每月四百元，如何能不舞弊走私？[8]

这两条独立来源的史料可以证实费正清的判断不是向壁虚造的。

1943年秋天已在美国参战一年多以后，国民党于安心之余，更增长了一股虚骄之气。这股虚骄之气到处可见，宋子文任外长后逼走胡适大使，不过是外交方面的一个较突出的例子而已。[9]在国内教育界，国民党的虚骄则充分暴露在加强思想控制上面。甚至教授出国讲学或进修也必须先在中央训练团"受训"。所以连一向不问政治的陈寅恪也在1943年春天写下了"读书渐已师秦吏，钳市终须避楚人"[10]这样愤慨的诗句。

国民党为渊驱鱼，把许多自由主义者推上了激进化的道路。在这一激进化过程中，有些人开始左转，对共产党发生了"民主"、"自由"、"进步"、"现代化"种种期望，费正清也在这种气氛之下主动地去和重庆的中共人员接触。当时中共在重庆的两位女将——龚澎（乔冠华的妻子）和杨刚（《大公报》记者）——是最受美国外交界和新闻界欢迎的人物。她们不但都能说流畅的英语，而且也具有第一流的统战技巧。他们并不向美国人宣传延安多么好，而是集中火力攻击国民党怎样践踏人权——暗杀、摧残言论自由、逮捕民主人士、剥夺人民游行和罢工的权利等。这些说词当然句句都震动了美国人的心弦。一般年轻而热诚的美国人固不必说，即使像费正清这样比较成熟的人也觉得左派集团是沉闷的山城（重庆）中一股清新的空气。他和左派的交往越来越密切了。（以上皆见自传第二十一章）。

1944年5月1日，郭沫若有一封《答费正清博士》。那时郭沫若的《甲申三百年祭》刚在重庆《新华日报》副刊上发表不久，以明亡影射国民党，以李自成集团影射中共。其中一个最重要的弦外之音，即献议中共以李自成为前车之鉴，不要被胜利冲昏了头脑。这篇文章曾在延安成为学习文件，现有毛泽东给郭沫若的信为证。国民党当然也具有起码的政治敏感，所以《中央日报》刊出了一篇社论痛加驳斥，引起郭沫若的惊慌。（这篇社论——《斥亡

国主义》——是由陶希圣执笔的，详见他的《潮流与点滴》，217页，台北：传记文学出版社，1964。）在《答费正清博士》中，郭沫若竟把整个事件说成这样：

> ……3月29日是明朝灭亡三百年祭的纪念日，我在《新华日报》副刊上发表了一篇纪念文字，不料竟遭应该以革命为生命的某报于3月24日用社论来作无理取闹的攻击。我们的官方最近答复贵国的舆论时，说我们中国是最民主，言论比任何国家都还要自由，这是多么有趣的事呀。我所写的本是研究性质的史学上的文字，而且是经过检查通过了的，然而竟成了那么严重的问题。这样的言论自由真真是世界上所没有的啊。[11]

这是明摆着是想激起美国人对国民党压迫“言论自由”的愤怒。这封信的后半段强调了他们所争取的是“民主化”和“现代化”，而先决条件则是“肃清”中国内部“法西斯式的头脑”。因此这种“斗争”“也需要国际的友人的帮助”。不用说，这封信的用意是通过费正清离间美国和国民党的关系。我们通过这一文献可以看出当时重庆的左派怎样在美国外交人员的身人做细致的“统战”工作。

1943年年底费正清奉调回华府时，他对蒋介石和国民党的厌恶已到了无以复加的地步。另一方面他已开始把希望寄托在中共所领导的革命上面，用他自己的话说，“延安在远方闪耀着光芒”（见自传266页）。费正清自己并没有去过延安，但他完全信赖美国外交、军事人员和西方记者的报道，因为这些先后不同来源的报道都完全一致。我们只要引两段谢伟志和戴维斯的观察，便可以充分说明费正清的判断的根据了，因为这两个人正是他所最为钦佩的中国通。谢伟志在1944年10月9日的备忘录上写道：

> （中共）这一总动员的根据及其所以可能是建立在一个经济、政治、社会的革命上面。这一革命是温和的与民主的。它通过减租、低利息、税制改革和好政府而改善了农民的生活。它给予农民以民主自治、政治觉悟和一种权利的意识。它把农民从封建束缚中解放了出来，并赋予他们以自尊、自赖和一种为群体利益而合作的强烈感受。一般人民

是第一次获得了值得为之战斗的东西。

戴维斯在同年11月7日检讨中共惊人的扩张速度时则说：

> 这种非常的活力和力量有一个简单而又基本的原因，即群众支持和群众参与。共产党的各级政府和军队是中国近代史上第一次得到人民积极而广泛的支持的政府和军队。他们如此得到支持是因为他们的政府和军队是真正由人民组成的。（以上两段均译自《白皮书》566～567页。此所据者为1967年斯坦福大学出版社重印本，易名为 *The China White Paper*, *August*, 1949）

这类报道的真实性，今天自有公论。当时的费正清始终是深信这一类的报道的；在他的心目中，西方人不但客观公正而且眼光敏锐，他们的第一手报告还能有怀疑的余地吗？所以1972年一位不懂中文的澳洲记者，在大陆上跑了两次，写了一本《八亿人：真正的中国》（即 Ross Terrill, *800,000,000: The Real China*, Boston, 1972），也得到费正清的最高赞扬。总之，40年代的延安，50年代后的北京，对他来说都一直"在远方闪耀着光芒"。

上面分析了费正清对国共两党的认识的来源和过程。几十年来，他厌恶国民党而倾心共产党，这是无可否认的事实。记得我初到康桥不久，在他家中的周四茶会上，便听到他们夫妇和其他的美国客人讨论联合国中国代表权的问题。他们那一群人几乎都是主张中共应该取代国民党的。费夫人笑着对我说：你大概不赞成吧！她继续问我：因为你反共而拥护国民党吗？我说：我是从香港来的，国民党怀疑我是"第三势力"，因此不肯发护照给我，以致我只得以无国籍的身份取得签证。你说我有什么办法拥护国民党呢？……对话到此为止，说不下去了。不过我看得出来，他们都自负对中共有深刻的认识，我的话是不可能发生丝毫影响的。此后我再也没有和费正清涉及现实政治的讨论。唯一的例外是1967年，台大要解聘殷海光，费正清晚上找我到他家去，商量怎样由哈燕社出面给殷海光一笔研究费，邀他来访问。我的任务是根据殷海光的著作向哈燕社陈词。在谈话之中，我察觉到他对国民党深恶痛绝，我指出国民党恐怕不可能让殷海光出境，他表示一定要通

过美国政府施压力。最后殷海光还是未能成行，只好由哈燕社将研究费按期汇给他，使他可以继续留在台大。

费正清反国民党已到了情绪化的地步，这和他的冷静深沉的性格极不相称。这一情绪的根源虽可追溯到重庆时代的经历——包括常被戴笠的特务监视，但更重要的是在麦卡锡时代，国民党特务机构向美国安全机构提供了一个密件，说他曾向苏联情报人员泄露过外交机密。据中文原件说，这是一个共谍在临刑前的口供。（见自传346～347页）我想大概对这件事他始终耿耿于怀，因为这是可以毁掉他的举动。

尽管费正清一生倾向中共，他并没有丝毫"同路人"的嫌疑，也从来不曾信仰过马克思主义。他是一个典型的美国学院派的自由主义者，具有一切自由主义者的长处和短处。他对国民党的认识大体上是符合事实的，甚至《白皮书》中有关国民党的分析也只有偏颇而没有捏造。但是作为美国对华政策的评论者，费正清和他同时代的中国通都有一个共同的致命伤——他们对中国的政治内情不完全了解。国民党的一切缺点都暴露在表面上，人人得而见之。这还不仅因为国民党是执政党，必然招怨。更重要的是国民党一心一意要搞一党专政，而根本不具备一党专政的社会条件。国民党执政以后完全没有触动既存的社会结构，士、农、工、商各社会阶层都在循着原来的轨道进行自我调整，以求适应现代的变化。因此国民党的控制只能及于政治表层，而不可能深入社会，反对者无论是个人或团体总可以在社会上找到支持点。国民党采取任何方式压制反对者最后都会暴露出来而招致社会上更大的指责。而且国民党一党专政的理论是不彻底的，它只能以训政为借口。但训政时期毕竟不能无限延长，最后仍必归于宪政。国民党在口头上既不能不尊重宪法、人权、自由等现代价值，在实践上却又往往背道而驰。它的弱点因此更容易暴露。抗战初期国民党因为民族危机而得到社会各界、各阶层的支持。但国民党内一部分人士趁机加强一党专政，民国二十八年(1939)所推行的党化教育便是一个例子。但是由于社会有抵抗力，专政并不能处处得心应手。例如西南联大虽设有区党部、训导处，并要求院长以上的人必须入党。事实上，联大仍继续其自由传统，并无任何实质的改变。丁文江说国民党的专政是假的，真是一语道破。不过专政尽管是假的，引起的反感则是真的。费正清对国民党的成见，有一大部分资料便是从联

大教授那里获得的。

如果只就费正清对国民党的批评而言，他的话大致是有根据的。但是如果就他对国共两党所作的对比而言，则其偏颇就很明显了，戴维斯与谢伟志等人也是如此。他把中共看成了代表绝大多数中国人的革命的新生力量，而且断定“左派的叛乱”是中国的“唯一的出路”。在他看来，中共所领导的“革命运动”是“不可能被压制的”，因为它体现了“农民解放和五四以来所揭橥的民主和科学种种理想”（引号中的话都见于他的自传，286 页）。从1943 年起，这一直是费正清的坚定不移的信念。（我不清楚他在最后两三年有没有改变或改变了多少。）

费正清对于国民党的认识确是基于亲见亲闻，但是关于中共及其所控制的陕甘宁边区，他的知识则完全是从美国官员和记者们那里转手得来的。诚然，这些西方人的报道有惊人的一致性，使他觉得没有致疑的余隙。但是费正清不能了解中共还有更深一层的原因。说起来非常有趣，费正清不能了解中共正因为他对中国近代以前的历史有一些认识。他平时常常强调中共所建立的秩序并不能看成完全是马列主义征服中国，其中也有传统的背景。这一说法的本身当然是有根据的，但问题在于中共所承继的究竟是什么传统？费正清似乎倾向于以王朝体系、儒家正统、天命论、朝贡制度之类与一党专政、马列主义、历史必然论、“革命外交”等互相比附，而视前者为接引后者的传统因素。这完全是一种外在的、形式的观察。

但是以毛泽东为领导主体的中共确也继承了一种中国传统，即中共所一再认同的农民革命。但以领导主体而言，中国史上的造反集团从来不是务正业的农民，而是各式各样的边缘人。如黄巢是盐枭、李自成是做过驿卒的乡村无赖、洪秀全是客家籍的不第秀才（这是双重边缘人）。边缘人在治世难有展布，但一到乱世便有机会大显身手了。最近一百年来中国的动荡，规模之大、影响之深，都是空前的，所以 20 世纪成为中国边缘人的最活跃的时代；而“革命”也为他们提供了一个最理想的活动场所。20 世纪的边缘人，无论就思想或社会背景言，当然都比传统的边缘人复杂得多，但他们同来自社会各阶层的边缘。（关于这一问题可参看我的《中国知识分子的边缘化》，刊于《二十一世纪》，香港中文大学，第六期，1991 年 8 月。）

费正清所了解的帝制时代的中国社会史，只有士、农、工、商，而不包括

边缘人这一范畴——吕留良所谓“光棍”或“世路上英雄”。他认定毛泽东是农民出身，更认定中共所领导的基本上是一个农民革命，这一革命既得到许多知识分子的同情，又和民族主义的力量汇了流，所以费正清自1943年以后便深信中共体现了多数中国人的集体意志，也继承了中国的主要传统。后来局势的演变更增强了他的自信。

费正清自始至终都把中共和革命、现代化、人民支持等观念紧紧地联系在一起；在运用传统的历史以说明中国的现代变迁时，他则把中共看作是“天与人归”的新兴王朝。一句话，他认定中共的领导是“中国的唯一出路”。作为一个史学家，费正清当然也看到了中共自1949年以来曾犯过一连串的重大错误，但是对于这些错误对中国人所造成的深刻伤害他似乎丝毫无动于衷，而且还在有意无意之间加以淡化，像“大跃进”带来的三年灾害（1959～1961），依中共官方的估计也饿死了3000万人以上。但费正清却只轻描淡写地说：“营养不足广泛流行，也有些饿死的人。”（Malnutrition was widespread and some starvation occurred.）[12]这和他批评国民党任何一点毛病时所表现的义正辞严，简直判若两人。他为什么会有这样明显的双重标准呢？我想原因之一便是他始终深信中共是一个为中国求现代出路的革命集团，而中共的领导人也大多是革命志士，为革命而犯的过失毕竟是可以并且应该曲予谅解的。记得在1979年初，我在耶鲁大学的办公室中忽然接到费正清的电话，他很迫切地要我告诉他，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的原文是什么（他引的是英文翻译）。原来他将赴白宫接待邓小平的国宴，想引用这句话来应景。

但是如果我们真的以为费正清对中共一往情深，那又错得不能再远了。在美国对华政策的问题上，他彻头彻尾只有一个立场，即美国的利益。他从来不把国民党放在眼里，这是因为他深知国民党必须依赖美国的支持。40年代以后国民党失去人心，不能维持中国内部的秩序，这是有损于美国利益的。因此他主张抛弃国民党，另找一个可以在中国当家作主的替身。这样他便看中了中共，照理说，他在中国的真正朋友应该是中国的自由主义者。在个人交往的层次上，他也确对战时中国的高级知识分子，特别是留美的教授们的困苦生活，寄予很大的同情。他曾通过各种方式给他们以物质上的支援。但在政治上，他却丝毫不重视他们。无论30年代的老辈自由主义者

或年轻一代的“左倾”自由主义者，在他看来都是在权力的边缘做一些帮忙或帮闲的工作，不可能发生转移时局的作用。（见自传，280 页）所以抗战末期中国知识分子所发起的一场轰轰烈烈的所谓“民主运动”（包括民主同盟的种种活动）竟在他的著作中——如自传和《美国与中国》——找不到痕迹。彻底的现实主义是他讨论美国对华政策的最高指导原则。1949 年以后，他和旅美的中国自由主义领袖如胡适、蒋廷黻等也交往甚疏。他一心一意推动美国承认中共，希望把中共从苏联那边争取过来。

那么费正清是不是放弃了他的自由主义呢？完全没有。他自己曾坦率地承认：他在美国国内的立场是坚决反共，但他却必须对美国人宣扬中共的好处。只有如此，美国人才会接受中共。他有一句名言：共产主义不适于美国，但却适于中国。为什么呢？因为美国和中国的“文化”不同、“社会秩序”不同。（均见自传，317 页）许多人使用双重标准都出之以隐蔽的方式，唯有费正清公开地主张双重标准，这是极少见的。他的根据则是一种文化相对主义：民主、个人、自由、人权、法治都是美国（和西方）文化的独特产品，并不能移植到以农民为主体而具有长期专制传统的中国。由此可知，中国的民主化不可能成为费正清心中第一优先的关怀。他用自由主义的标准来谴责国民党，其实只是一种门面话。这是由于国民党过去一方面不能不选择以美国为首的“民主阵营”，而另一面却念念不忘于维持它根本办不到的“一党专政”。这一自相矛盾，恰好为费正清所乘。但在他的内心深处，国民党的真正罪状恐怕不是“不民主”，而是“不能在中国维持有效的统治”。他认定中共通过党组织已彻底改变了中国以往一盘散沙的局面，从此可以在中国完全当家作主。所以他力主美国拉拢中共。面对中共，他不但完全放弃了自由主义的标准，而且还用文化相对主义来为它开脱。但是如果他真正相信文化相对主义，他又有什么理由来斥责国民党呢？

在尼克松访问中国的期间，费正清在电视上特别要美国人重视台湾的存在。然而这绝不表示他对国民党忽然变得友好起来了。事实上他对台湾的看法先后改变了好几次。在中共取得大陆的时刻，他希望美国袖手不管，让中共去夺取台湾。韩战爆发以后，他仍然坚持美国承认中共和中共进入联合国，但同时也维持中华民国的独立存在。这是所谓“两个中国”的政策。稍后在 50 年代末期，他又从“两个中国”改为“一中一台”，主张台湾通过全民

投票而宣布独立。但是这个"一中一台"的构想并不是为台湾而设计的。他认为中华民国的存在是美国承认中共的唯一障碍,如果台湾自动放弃"中华民国"的称号,美国便不能不和剩下来的唯一"中国"谋取建交了。1972年以后,由于"上海公报"发表了,他又自动取消了"一中一台"的主张,而提出台湾成为中国的一个特别的"自治区"。美国和大陆建交以来,费正清确曾一再强调台湾必须独立于大陆之外,他甚至认为如果大陆对台湾用武,美国应该支援台湾。

从他所发表的有关中美关系的各种言论看,我们第一个印象必然是觉得他先后矛盾,忽左忽右,完全不能自圆其说,但是这个表面的印象是完全错误的。在种种表面的矛盾之下,其实隐藏着两个绝对不变的一贯原则:第一是美国的利益,第二是现实主义。他在不同的历史阶段所提出的政策建议都是紧紧地结合着这两大基本原则的。他看出中国这个大国在世界事务上的无比重要性,是美国必须争取的一个对象。但是他也希望中国能够走上现代化和安定,因为一个混乱和落后的中国是会把美国卷入国际冲突之中的。五十年前太平洋战争便是一个眼前的例子。基于这种考虑,他在对国民党绝望之后便把注意力转移到中共的身上。依他的判断,美国只有立即停止支持国民党,才能取得中共的信任。他又深信中共的"新秩序"代表了中国人的集体意志和历史传统。因此,如果中共倾向美国或至少不敌视美国,则美国在东亚便解除了后顾之忧。他数十年如一日在美国宣扬中共的成绩(虽然他也不能不提到它的过失),其目的便是要美国人在心理上能够接受一个"选择了共产主义"的中国。所以他在分析中共政权时永远把中国传统当作它的第一属性,而置共产主义于次要甚至无足轻重的地位。但是一究其实,他并不是为中共说话,而是彻头彻尾地为美国的利益说话。同样的,他晚年为台湾的生存而发言也是纯粹从美国的利益出发。四十年来台湾的社会安定和经济发展显然是出乎他的意料的,但他的现实主义使他毫不犹豫地承认这一事实。这是美国已到手的现实利益,他当然不肯轻易放弃。

总之,费正清关于美国对华政策的考虑,其中只有从冷峻理性发出的利害计算,既不涉及任何高远的理想或意识形态,也不夹杂一丝一毫的情感。从一种通俗的意义说,他在这一方面彻底体现了美国实用主义的精神。正

因如此,他的观点和立场才特别值得重视,因为它具有普遍的、典型的意义。这一实用主义的精神事实上今天仍支配着美国的外交政策,包括对华政策在内。费正清过去和美国对华政策的分歧并不在基本精神,而是在对中共的认识上面。美国政府以中共为世界共产主义运动的一个组成部分,所以才有最初三十年的不承认政策;费正清深信中国的民族传统可以修改共产主义,所以自始便主张承认中共。对于这种严格地根据美国利益而制订的政策,中国人所常有的两类反应——道德的褒贬和情绪的好恶——都完全用不上。如果我们要批评费正清的观点,则历史知识是唯一的着手处。费正清强调:了解中共必须通过中国的传统,这个想法的本身是无可非议的。但是中国的传统千头万绪,中共究竟出自哪一条线索呢?限于早期西方研究中国史的水平,他在这个最关键性的地方竟"失之毫厘,谬以千里"。此处一错,他便失去了判断中共的行为的主要根据。他曾有过一个意见,认为美国如早点和中共妥协,也许韩战和越战的悲剧都可以避免。[13]这个见解不但过高估计了美国当时的影响力,而且完全不了解中共的心理。美国在1949年早已试探过和中共妥协了,所以使领馆都迟迟不肯撤退。北平的美国总领事馆是在1950年1月6日被中共没收的,1月14日美国政府才不得不宣告撤退一切官员及其眷属。毛泽东早在抗战末期便已对左舜生说过:"我这几条烂枪,既可同日本人打,也就可以同美国人打。"他早有和美国拼斗的决心了。中共参加韩战的根源已伏于此。[14]费正清以常态的国际行为准则去推测中共,以为只要美国肯承认,中共便会欣然接受,这未免离题太远了。由于认不清中共所继承的传统,三四十年来他和许多中国通对中共发展的估计几乎没有一次不错。对于中国的历史和文化缺乏深厚的知识才是费正清的观点的致命弱点。

无论是美国的对华政策还是中共的特性都是不容易真正了解的。古语说"利令智昏",我们对于客观事实看不清往往是因为我们的利害打算模糊了我们的视线。费正清在中国近代国际关系史的研究方面是有重要贡献的人,但他为美国的利益打算得太精,有时也不免一厢情愿。这种一厢情愿便足以阻止他去更深地挖掘中共的传统根源。他的"智者一失"并不影响他的整体成就,然而毕竟是令人惋惜的。美国政策和中共政权对今天的台湾都有无比的重要性。这里当然也逃不开客观认知的严肃课题。费正清的成功

和失败在这两个联系着台湾命运的大问题上似乎都包含着无限的启示和深刻的教训。

1991年12月1日于普林斯顿

注　释

[1]　参看费正清:《回忆录》,91页。

[2]　《清华学报》,六卷,三期,2～26页,1931年10月

[3]　见黄濬:《花随人圣盦摭忆》,214页,香港龙门书店,1965。

[4]　见狄氏主编:《新儒学的展开》(*The Unfolding of Neo-Confucianism*) Columbia University Press, 1975, p. 2。

[5]　参看他的 *The Liberal Tradition in China*,香港中文大学出版社和哥伦比亚大学出版社会刊,1983。

[6]　参看坂野正高,《イメヅの万华镜——私の米国、日本、中国体验》,263～274页,东京筑摩书房,1982。

[7]　见冯友兰:《三松堂自序》,114页,北京:三联书店,1984。

[8]　见《胡适的日记》,第十五册,1943年7月28日条,台北:远流出版公司影印本,1990。

[9]　见《胡适的日记》,1942年5月19日条。

[10]　见《寅恪先生诗存》,16页,收在《寒柳堂集》,上海:古籍出版社,1980。

[11]　原收在《沸羹集》,此据《沫若文集》第十三册,140页,北京:人民文学出版社,1961。

[12]　见《美国与中国》,第四版,414页。

[13]　见《美国与中国》,第四版,452～457页。

[14]　见左舜生:《近三十年见闻杂记》,90页,香港:自由出版社,1952。

香港与中国学术研究*

——从理雅各和王韬的汉学合作说起

香港与中国学术的研究是一个值得思索的问题，但是我们一向没有严肃地对待过它。由于香港是殖民地，一直是中国耻辱的象征，中国学人对这块地方自然形成了一种牢不可破的成见。1927年初鲁迅到香港去讲演，住了三天，大概经验不太愉快，恰好这一年的6月香港大学正式宣布要创办中文系，港督金文泰大概受了当时北京"以科学方法整理国故"的影响，因此也发表了谈话，希望港大也参加"整理国故"的努力。于是鲁迅写了一篇《略谈香港》的杂文，极尽嘲弄的能事。鲁迅是在思想上为"革命派"知识分子定调子的人，从此以后，香港的国学研究便被看成帝国主义加强殖民地统治的一种操纵之术了。1935年胡适到香港来接受荣誉学位，其实是香港大学有意向他请教怎样改革中文教学。胡适自然也愿意借此机会推广白话文运动。后来许地山到港大任教便出于胡适的推荐。但胡适在香港公开讲演，一方面批评广州的读经政策，另一方面又表示希望"香港成为南方的一个文化中心"。更不巧的是其中还有"香港最高级教育当局也想改进中国文化"这样

---

* 本文原为作者在1992年10月3日被授予香港大学名誉博士颁授典礼上的英文讲词，作者嗣应本刊编者之邀以中文全面改写，在本刊发表。我们向作者谨表谢意。（香港中文大学《二十一世纪》，1993年6月号）——《二十一世纪》编者原注

一句错误记录(原话是"改善大学里的中国文学教学"),终于引起广州军政当局的愤慨,也激起了中山大学一些旧派教授的严正抗议。可见一直到抗日战争的前夕,国内学术界是不肯承认香港在国学研究上有什么贡献的。这种评价在当时也不算全无根据。30年代中国学术的主流当然不在香港,不过由此而形成的轻视的态度则虽在时移世易之后仍不能尽改。

如果我们不从中国的观点出发,而采取世界的眼光,那么我们必须指出:香港在早期世界汉学史上实曾发出过夺目的光芒。英国传教士理雅各(James Legge,1815—1897)在旅居香港的三十年间(1843～1873),先后完成了四书、五经的英译,这是汉学史上值得大书特书的一件大事。1873年理雅各回国的前夕,著名的学者王韬曾代香港教会同人写了一篇赠别的序文,让我们摘引一段原文如下:

> 先生不惮其难,注全力于十三经,贯串考核,讨流溯源,别具见解,不随凡俗。其言经也,不主一家,不专一说,博采旁涉,务极其通。大抵取材于马、郑,而折衷于程、朱;于汉、宋之学,两无偏袒,译有四子书、尚书两种。书出,西儒见之,咸叹其详明该洽,率为南针。……余获识先生于患难中,辱以文章学问相契合。所谓知己感恩,兼而有之者也。

这段序文,说理雅各译经,汉、宋兼采,确是事实。这是因为道光、咸丰以下,汉学已盛极而衰,理雅各的译注始能不为汉学一派所囿。他在香港期间所译注的《中国经书》(*Chinese Classics*)五大册,自行世以来即已成为西方有关中国学术的经典作品,至今不能废,所以1960年香港大学又刊行了新版。

写赠别序文的王韬(1828—1897)在香港的汉学史上同样是一位重要的人物。他从1862年到1873年和理雅各合作了十一年之久,后者的译注——特别是《诗经》和《左传》两大卷的英译——得力于王韬的研究和协助至大,序文中所说"识先生于患难中"、"知己感恩,兼而有之"都是实录,而且包含了一段离奇曲折的故事。王韬是昆山附近的新阳人,早年随父旅居上海,道光二十九年(1849)入英国教会办的墨海书馆中做文字工作,以维持生计。咸丰十二年(1862)他回昆山探亲,到上海后,清政府忽然派人逮捕他,罪名是私通太平军。但英国人保护了他,把他藏在领事馆中至五个月之久。最

后，因为理雅各知道他的学问很好，决定私人聘请他为译经的助手，同年的十月英国驻上海领事馆秘密安排他偷渡到香港，这样便开始了他和理雅各十一年的学术合作。

清政府逮捕他的罪名——私通发匪——现在已证明确属事实了。1933年北平故宫影印了一份黄畹上李秀成书的原稿，当时轰动了史学界。经过许多专家反复考证，"黄畹"即王韬，字迹也一致。王韬原名利宾，字兰卿，道光二十五年(1845)中秀才(此事已在光绪二十七年编刊的《昆新青衿录》中发现)。故宫黄畹书末有"黄畹兰卿印信"，更可证即王韬的化名("畹"、"兰"出于《离骚》"余既滋兰九畹"之句。他的表字很多，几乎全与"兰"字有关)，所以王韬可以说是第一个因政治迫害而求庇于香港的大陆学人。

理雅各和王韬的合作颇能说明香港在中国学术研究方面所发生的重要功能。第一，香港自始便为中西学术文化的沟通提供了最理想的地点。理雅各如果不到香港，他便不可能直接接触到当时中国经学研究的最新成果，他的译注的学术价值将不免大为减色。另一方面，王韬到香港以后，接受了西方算学和天文学的新知识，这对于他研究春秋时代的历法和日蚀有莫大的帮助。他在这一方面的新贡献，后来得到日本专家如新城新藏的表扬。第二，香港虽然是殖民地，但是它的法律制度是相当健全的。学术自由因此受到确实的保障，由于政治原因不能在大陆存身的学人往往可以在香港继续他们的研究工作。王韬不过是最早的一个例子。1949年以来，香港作为中国学术研究的避风港，其价值是无可估计的。第三，香港在文化上诚然自始便有保守的倾向，以致为鲁迅所轻鄙。鲁迅谈到香港"振兴国粹"并引述报上所载"赖太史"、"金制军"(即港督金文泰)的演说时，流露出的深恶痛绝的情绪，正如他一向对待"正人君子"一样。其实在今天看来，香港在日常生活中一直与时俱新，然而对于古老传统却没有发展出一种"除恶务尽"的态度，这恐怕正是香港的文化潜力的所在。王韬在香港的经历使他成为中国近代主张革新的先驱之一。然而他虽远游了英国和欧洲，但并没有对中国文化传统失去信心。他在牛津大学讲演，最后引陆象山的话，说东海、西海各有圣人，其心同其理同。在他看来，孔子的"仁道"仍是人类精神所能达到的最高境界。从这一点看，孙中山也是香港传统的产品，他虽是革命家，但也依然尊重中国的主流文化。

香港对于中国学术研究的最重要的贡献自然是在最近四十年间。法律对于自由的保障和社会对于学术的支持在此发挥了决定性的作用。无论就学术人才的质或量而言，还是就研究传统的深厚而言，1949年时香港都远不足以望大陆的项背。当时从大陆流亡到香港的学术人才寥寥无几，他们都生活在极端艰困之中，根本谈不上有什么研究的客观条件。在50年代初期，除了香港大学中文系具备了现代学术研究的规模以外，其余流亡学人所创办的私立书院都在生存线上挣扎。新亚书院由于钱穆先生个人的号召力，较为人所知，但社会人士的实际援助还是十分薄弱的。这主要是因为香港的社会和经济尚未发展到转型的阶段。50年代末期以来，香港的经济开始起飞，社会也在迅速蜕变中，于是才有建立第二间大学的构想和实现。早期流亡学人所创始的若干教学和研究集团至此获得了稳步发展的机会。

正如二三十年代香港大学加强和革新中文教学一样（见上引鲁迅和胡适之例），60年代以来香港增建新的大学和学院也说明香港行政当局对于社会、经济、文化的变动十分敏感。从英国人一方面说，他们当然主要是重视怎样有效地维持殖民地的秩序。但是这个新的教育政策也充分反映了香港社会本身的新发展。英国人在其本土一向密切注视社会变动，他们的立法便随时相应于社会变迁而更新。所以一部英国近代社会史也就浓缩在一部英国近代立法史之中。香港的教育立法的沿革正是英国本土传统的引申。中国人文学术的研究从50年代初的冷落，到50年代末的突飞猛进恰好是香港社会发展的一个侧影。除了政府对各大学的经常性的拨款以外，我们尤其应当注意工商界人士和私人基金会对于各大学中的中国学术研究的种种支持（包括文物艺术方面的研究在内）。一百多年前，理雅各译注中国经典，只有一位私人朋友曾给予一次赠款，他聘请王韬为研究助理的费用则出自他个人的薪水。甚至30年代初香港社会也还没有“稽古右文”的力量。香港社会的现代转化，严格地说，是最近三四十年才发生的。这是从中国传统民间社会逐渐向现代公民社会（civil society）的一种转化。我们讨论香港在中国学术研究方面的贡献绝不能忽略这一社会转化的背景。在过去三四十年间，香港不但培养了不少中国人文研究方面的后起人才，而且也从四面八方吸引了大批已卓然有成的学人，如果采用国际性的眼光，我们恐怕不能不承认：香港在中国文、史、哲各领域内的整体贡献，在世界范围的汉学中，占了

一个相当高的比例。以人口的比例而言，香港的成绩更可以说是惊人的。

然而与理雅各、王韬的时代不同，最近三四十年中，大陆上国学研究的旧传统已中断，代之而起的是粗糙的政治意识形态。因此大陆对于香港（以及海外）所能提供的主要是原始资料，特别是新发现的考古资料，而不是学术研究的成果。这样看来，新的历史情况也给香港的中国人文研究规定了一项新的任务：怎样使香港成为大陆通向世界的一个学术和思想的港口。香港存在的意义似乎不应长久停留在自由贸易港口这一点上。

香港因托庇于殖民地统治之下，幸免于 20 世纪以来历次革命暴力的摧残。中国传统民间社会转化为现代公民社会的轨迹竟在这个角落里首先出现。中国人文研究的成长也是香港社会转化的一个组成部分。这恐怕不能不说是历史对于现代中国的一种深刻讽刺。

1997 年将是理雅各和王韬逝世的一百周年。他们两人同死在 1897 年已是一个历史的巧合，而他们逝世的一百周年竟恰逢 1997 年更是巧合中的巧合。他们的合作象征了中国学术研究在香港的开始，而且是十分光辉的开始。我们当然期待着这一光辉在整整一个世纪之后继续放射，而不是熄灭。

试论林语堂的海外著述

海外熊林各擅场，王前卢后费评量。

北都旧俗非吾识，爱听天桥话故乡。

——陈寅恪

1945年秋，陈寅恪在伦敦医治眼疾，旅居英国的熊式一赠他英文小说《天桥》，陈氏题二绝句答谢，上面所引的便是第一首七绝。陈寅恪这首诗写得很得体，让我略加解释，作为这篇短文的楔子。

第一句"海外熊林"，熊在林前，这是因为诗是赠给熊式一的，不能喧宾夺主。从前林琴南70岁生日，康有为赠诗祝寿，破题第一句"译才并世数严林"便引起了林琴南的不快，因为诗是专门为他写的，却把严复的名字放在他的前面。陈寅恪当然熟悉这段掌故。"王前卢后"是初唐四杰王勃、杨炯、卢照邻、骆宾王。杜甫《戏为六绝句》所谓"王杨卢骆当时体"，便已排定了"王前卢后"的次序。但是卢、骆的年辈长于王、杨十岁以上，所以杨炯才有"愧在卢前，耻居王后"的话，表示他不敢居卢之前，也不甘在王之后。这是"王前卢后"四字的出典。陈诗第三句之下自注"林著瞬息京华"，即指林语堂的 *Moment in Peking*；第四句自注"天桥在南昌城外"，指熊式一写的小说是以江西南昌城外的天桥为背景。陈和熊都是江西人，所以说"爱听天桥话

故乡”。

这首诗在字面上几乎句句偏向熊式一,“费评量”更像说熊和林真是高下难分。但是稍懂旧诗体制的人一定不难看出,这首诗通篇借林语堂来衬托熊式一,越是对熊式一恭维,便越显得林语堂在海外文名之隆远在其他中国作家之上。这是毫无可疑的。

林语堂在美国的成名之作是1935年出版的《吾国与吾民》。自此以后他差不多每年都有新作品,包括论著(如《生活的艺术》)、小说(如《瞬息京华》,也译作《京华烟云》)和编译(如《中国与印度的智慧》)。我没有深入研究过他的英文作品,小说则只读过一本《京华烟云》。所以严格地说,我是完全没有资格讨论“林语堂与东西文化交流”这样广大的题目的。但是由于在美国教书的关系,多少也接触到他的一些论著和编译。现在只就我所知道的这一部分略作整理,谈谈他向西方世界所介绍的中国文化。

中国文化的范围太大了,任何人也不可能全面掌握,势必有所取舍。在取舍之间我们所看到的不但是作者自己的学养,而且也是他的人生观、世界观和时代背景。林语堂自然也不例外。这里有必要略略追溯一下他的学养、性格和背景。因为他和今天在西方成长起来的华裔作家不同,是在中国学术界和文学界已经建立起基础以后才向西方开拓疆土的,所以林语堂在《吾国与吾民》、《生活的艺术》中所刻绘的中国也反映了30年代一部分中国知识界的文化取向,而不能完全看作他一个人的独特见解。他在30年代创办的《论语》、《人间世》等文学刊物曾在中国风行一时,而《吾国与吾民》和《生活的艺术》便正是这两个刊物的风格的延续,不过更为深细化、系统化罢了。我们只要把他早期的英文论著和他的中文文集(如《翦拂集》、《大荒集》等)对照着看,便可以发现两者之间的密切关系。所以我要特别指出,林语堂在英文作品中所表现的关于中国文化的观点代表了当时中国知识界的一种流行的倾向。

林语堂最初是准备从事学术专业研究的,他在德国莱比锡(Leipzig)大学的博士论文是关于中国语音学的。这和当时中国“以科学方法整理国故”的风气有很大的关系。语言学是现代的科学研究,但同时又是清代“汉学”传统的延长。当时瑞典高本汉(Bernhard Karlgren)的古音研究正风靡着中国的学术界,许多中国学人对西方新兴的语言学发生了浓厚的兴趣。甚至

在中国已享大名的新文学家如刘半农,也在中年以后决心负笈巴黎,攻读语言学的博士学位。林语堂早年在语音学的研究方面有相当高的造诣,他的《语言学论丛》一书可证。胡适 1928 年在上海写《入声考》一文,第一个便向他请教。胡适在 1928 年 12 月 7 日的日记中写道:

> 约了林语堂来谈。我把我《与夏剑丞书》稿请他指教。他赞成我的大旨,认为不错。我请他带回去批评。
>
> 语堂近年大有进步。他的近作,如《西汉方音区域考》,如读珂氏(按:即高本汉)《左传真伪考》,皆极有见解的文字。

1929 年 1 月 15 日又记:

> 下午去看林语堂,谈入声事。语堂对于我的《入声考》大体赞成。他指出戴东原《与段若膺论声韵》一书中有许多暗示很同我接近……

林语堂早期经历过一个"汉学"阶段,并且在这一方面有很好的成就,这一点是很重要的,可以使我们了解他中年以后的转变。1934 年他的《语言学论丛》出版时,他便和"汉学"告别了,也和学院生涯脱离关系了。他早年研究语言学是受了当时学术风气的影响。但是他的性情属于自然活泼的一派,不愿为"汉学"的清规戒律所束缚,更不能长期忍受其枯燥和琐碎,所以终于舍去不顾,转而提倡幽默,归宗于晚明公安三袁以至袁枚的文学性灵说。这一转变使他的性情和学问融合为一,他真正找到自己了。就这一点说,林语堂和袁枚最为相似;袁枚生在乾嘉汉学的盛世,也深知考据家法的甘苦,但他不甘依附时尚,终生以诗文自娱,充分表现出一种自由独立的精神。

但是林语堂发现晚明小品文特别合乎他的口味也得力于时代的潮流。自白话文流行以来,公安三袁和袁枚的文学理论和作品便受到新文学家的重视,周作人甚至把新文学的起源直接追溯至晚明的公安派。当时文坛有所谓"京派"与"海派"的分别,京派的人往往说,北平的作家提倡晚明小品,上海的作家便随风跟进。这主要便是指周作人和林语堂两人而言。这种说法自然是一种门户的偏见,不过周氏兄弟在中国文学方面的造诣毕竟很深

厚,周作人的作品中涉及明清文集、笔记者尤多。30 年代林语堂建议重刊《袁中郎集》,写序的便是周作人。以林语堂与周氏兄弟交往之密,如果说他受到了周作人的影响,那也是毫不足怪的。

林语堂以幽默的笔调写小品、散文,并进而欣赏明清文人生活的闲情雅趣,在当时也有反潮流的意味。二三十年代的中国新文学早已走上泛政治化的道路,大体上以救国、革命为主流。这不但和五四初期周作人等提倡的"人的文学"背道而驰,而且也取消了文学本身的自主性。这正是林语堂所讥刺的"方巾气"。其实中国传统文学理论虽以"载道派"占上风,文学作品中描写日常生活中情趣的也无代无之。即便被梁启超称为"爱国诗人"的陆放翁,也并不是首首诗都写"上马能杀贼",《红楼梦》中香菱谈诗便特别欣赏他的"重帘不卷留香久,古砚微凹聚墨多"。当时文坛上厌恶开口"救国"、闭口"革命"的也大有人在,如周作人、徐志摩、梁实秋、沈从文等都可以包括在内。他们未尝不关心中国的命运,不过不喜欢动辄作大言壮语而已。从语言学家转变为文学家的林语堂也属于这一路,与新"载道派"的文学主流尤其是"革命文学"格格不入。所以我说林语堂在文学上属于反潮流的一派。不过这个反潮流在过去几十年大陆所编的现代文学史上往往不见记载罢了。

以上所说的主要是关于林语堂在现代中国文学和思想方面究竟应该怎样定位的问题。弄清楚这个背景是很有必要的,因为他在美国所介绍的中国人的性格、文化和生活艺术,基本上便是他在《论语》、《人间世》这些刊物中所提倡的东西。我们必须记住,他的第一本英文书——《吾国与吾民》——是 1935 年在上海写的,因此我们也必须从当时中国的处境去了解此书的旨趣。《吾国与吾民》和《生活的艺术》两书中的观点固然是林语堂个人的,但这个观点也代表了中国精神世界的一个向度。

《吾国与吾民》在 1935 年出版后立刻成为畅销书有主观和客观两方面的原因。主观的原因自然是来自书本身的吸引力,这一层下面再说。客观的原因则是当时一般美国人渴望对中国有较深入的了解。30 年代是日本侵华最疯狂的时期,继掠取东三省之后,日本又进逼华北。美国在太平洋彼岸的利益受到莫大的威胁,而关键则是中国。1931 年(即日本夺取东三省的一年)赛珍珠的《大地》(*The Good Earth*)在美国不胫而走,正是因为它符合了

美国人想认识中国的普遍要求。但《大地》写的是农村逃荒的故事,而且其中荒诞可笑之处甚多(如书中主角王龙是民国时代的农民,却仍要妻子缠足)。美国人,特别是知识界,更想知道的是关于中国文化和生活的一种宏观。《吾国与吾民》应运而出,恰好补上了这一空白。

前面已指出,《吾国与吾民》是林语堂从他的特殊观点对中国的文化和生活所作的整体性概括。作者并不从正面落笔,他写的是一个侧影,然而却相当完整。更重要的是他对中国并不是一味颂扬,而同时也有很锐利的批评,特别是在政治方面。这样的写法正合乎美国人的口味,远比歌颂中国文化如何悠久、博大、精深更能取信于读者。林语堂虽然经过了五四的洗礼,但他并没有走上激烈的反传统的道路。他在中国编写的《子见南子》剧本,确曾引起山东人的强烈抗议,其实这也不过是把孔子"人化",未出"幽默"的范围。在《吾国与吾民》中,他对儒家、道家、佛家都有讨论和分析,但仍然是由侧面下手,褒贬兼施。通体而观,他似乎更欣赏老、庄的自然,于儒家则大致推崇其中庸之道。有些关于儒、道对比的话说得很尖刻,然而也妙趣横生。例如他指出,所有中国人在成功时都是儒家,在失败时则都是道家。中国人身上的儒家永远在奋进不已,而他身上的道家则在一旁观赏和微笑。所以中国士大夫在做官时喜欢说道德、讲仁义,但下台以后则作诗,往往写出很优美的道家诗篇。英国的韦尔斯(H. G. Wells)也说过中国人灵魂中有儒、道、土匪三种成分,但不及林语堂说得那么透辟。

《生活的艺术》可以说是《吾国与吾民》的一个续编,前者包罗万象,后者则深入人生理想和生活中的闲情逸趣。我觉得《生活的艺术》更能表现林语堂自己关于中国文化的取向。他在中国所提倡的晚明和清代文人的生活情调在这本书中得到一次较有系统的汇集和整理。这里不可能也无必要介绍这两部畅销书的内容。但是我们不妨指出作者的思想倾向。他在《生活的艺术》中译介 16 世纪屠隆的《冥寥子游》时,曾有一条小注说:屠隆和同时代的徐文长、袁中郎、李卓吾等作家一向没有得到中国正统的批评家的充分承认。这条注可以说明他虽不反传统,却反正统。就这一点而言,他的倾向大致和胡适、周作人等相同,而和鲁迅的激烈反传统有别。五四以后,中国新文化阵营中有反正统和反传统两大流派,我们不能不加分辨。

林语堂根本不承认正统的观念,他不喜欢宋明理学便出于反正统的心

理。但是他对理学家也并非一笔抹杀，所以依然能欣赏程明道“云淡风轻近午天”的诗和程伊川读《论语》那种手舞足蹈的境界。总之，对于儒家，林语堂仅取其合乎情理的一面，而排斥其不近情理的部分。所以他特别用英文 reasonableness 来译“情理”两个字。这也恰好是周作人的看法，周氏认为“中国有顶好的事情，便是讲情理，其极坏的地方便是不讲情理”。林语堂不承认正统，即因其不合情理。30 年代初国民党正热中于统一思想，这是要建立新的正统。林语堂反正统的心理大概渊源于此。他终其一生都是一个自由主义者、个人主义者，因此他向西方读者介绍中国文化也偏重在个人自由的一面。

无论我们是否同意他的中国文化观，我们都不能不承认林语堂在英文著作中所讲的正是他一贯相信的东西。他的态度是很认真、很恳切的，虽然他的笔调有时不免出之以嬉笑怒骂。中国有不少卫道之士，特别是革命的左派，常常信口开河，说林语堂的英文作品都是为了迎合美国读者的口味而特别设计的。我敢断言，这是不实的诬词。林语堂虽以英文写作见知于世，但他却是极少数不媚外、也不为西方文化所震慑的中国作家之一。他在《吾国与吾民》中，开宗明义便对西方的“中国通”(Old China Hand)痛加鞭挞。在《生活的艺术》中，他也反复表示不肯奉西方的观点、理论为无上律令。但他的著作之所以能为西方读者所接受、所欣赏，则是由于他对西方的文学、艺术以至日常生活都具有丰富的知识。无论是介绍一个中国的人物或观念，他都往往能左右取譬，使西方读者就其所已知而推至其所不知。一个最有代表性的例子是他在《苏东坡传》(*The Gay Genius, The Life and Times of Su Tungpo*)中介绍东坡的性格和成就时，竟一连串引了五六个英、法的文学家和画家作为说明。懂得西方但又不随西方的调子起舞，这是林语堂在西方传播中国文化获得成功的一个最重要的条件。

林语堂在美国始终保持着一个自由作家的身份，和学院中人很少交往。他的畅销书也没有受到汉学界的重视。但他有两部英文著作对美国的汉学研究发生过影响，即上述的《苏东坡传》和《中国新闻舆论史》(*A History of The Press and Public Opinion in China*)。后一部书是 1936 年由芝加哥大学出版的，写的时候他还在上海。这是他继《吾国与吾民》之后在美国发表的第二本书，但与幽默、闲适的人生情调毫无关系，而毋宁一部相当严肃的

学院式的作品。他为什么会选择这样一个题目呢?这当然和他当时在中国争取言论自由有密切的关系。正如他在此书的导论中所说的,他所关心的是中国史上清议与权威之间的斗争,而这一斗争则是民主在中国的发展的一大关键之所在。在这一问题上,他的观点和胡适最相近,认为中国史上争自由的传统为现代民主提供了思想上的基础。《中国新闻舆论史》分为古代与现代两部分,但古代部分较疏阔,近代部分则因有戈公振的《中国报学史》等为基础,眉目较为清楚。书中介绍了南宋周麟之《论禁小报》,这是有关中国报纸史料较早而且较详细的一件文献,是胡适在1933年12月18日最先发现的。我猜想林语堂引及此文或许与胡适有关。这部《中国新闻舆论史》在50年代前后还是美国大学中关于中国近代史的指定参考书之一。今天不少人谈中国的"公共空间"问题,此书仍有可以借鉴之处,因为近几十年关于报业史的专题研究虽增加了不少,却仍没有一部英文的通论取代它。

林语堂写《苏东坡传》多少带有一点自我认同的意味。东坡的"嬉笑怒骂皆成文章"和"一肚皮不合时宜"大概都是他所能认同的;东坡的旷达不羁、自然活泼和"幽默"的品质更是他所特为欣赏的。据洪煨莲先生告诉我,这本书出版时(1947年)不能畅销,关键在于书名的"Gay"字引起了误会。四五十年前的美国社会还很保守,许多读者望"Gay"而却步。若在今天,此书也许反而会因误会而畅销了。但在汉学界,这部书的生命力则是所有林语堂著作中最为旺盛的。90年代在美国出版的有关苏东坡的专著中,这本书还是必备的参考书之一。它是一部最生动有趣的传记,这是今天的西方专家所依然承认的。1978年日本的宋诗专家合山究将此书译成日文《苏东坡》,并详加注释,更增加了此书的学术价值。和一切畅销书一样,林语堂那些轰动一时的英文作品今天已少有人问津了。反而是他的研究性的著作和翻译(特别是《浮生六记》的英译),虽然投射的范围有限,却在继续细水长流。得于此者失于彼,天下事往往如此。

林语堂成名于抗日战争的前夕,1937年战争爆发时,他已寓居纽约。他的家喻户晓的名字使他在美国取得了为中国说话的权利。从1937年到1945年,他在美国著名的报刊中发表了无数文字,争取了广大的西方读者对中国的深厚同情。在太平洋战争发生之前,他和胡适是国际宣传战线上的两个尖兵,一个用舌,一个用笔,都激起了巨大的回响。胡适在全美的巡回

演说甚至引起了日本的抗议。据1940年10月31日《纽约时报》的报道，东京对于美国政府纵容胡适大使到处演讲，甚为愤慨，认为胡适正引导着美国走上战争。林语堂在《纽约时报》、《时代周刊》及其他重要杂志上的抗日言论也发生了同样的作用。这是功在国家，决不容埋没的。如果林语堂没有写过那些畅销书，他便不可能在国际宣传方面作出这样辉煌的贡献。

美国文艺界对林语堂不是没有批评，但那是属于文学和思想层次上的，与政治上的偏见无关。我在胡适的日记(1943年1月10日)中便发现了下面这条记载：

> (Arthne)Train对我说："有人问林语堂何以不能代表中国作家?"他问我的意见。我说："前几天Charles Merz对我说，林语堂好像总不会成熟(mature)。这话似乎有理。"

从日记前后各条判断，Arthur Train当时大概是美国国家艺文社(National Institute of Arts and Letters)的执行秘书。这一年该社选外国的"荣誉社员"(Honorary Associate)，林语堂未能入选，故与胡适有这一番问答。这当然代表了美国文艺界主流中一部分人对林语堂的评价，至于是否恰当，则必须作更深入的研究，现在还不能轻率地下结论。我在这里仅仅抉出这一条史料，供研究者参考而已。

1994年9月15日于普林斯顿

我走过的路

我求学所走过的路是很曲折的。现在让我从童年的记忆开始，一直讲到读完研究院为止，即从1937年到1962年。这是我的学生时代的全部过程，大致可以分成三个阶段：1937～1946年，乡村的生活；1946～1955年，大变动中的流浪；1955～1962年，美国学院中的进修。

我变成了一个乡下孩子

我是1930年在天津出生的，从出生到1937年冬天，我住过北平、南京、开封、安庆等城市，但是时间都很短，记忆也很零碎。1937年7月7日，中日战争开始，我的生活忽然发生了很大的变化。这一年的初冬，大概是10月左右，我回到了祖先居住的故乡——安徽潜山县的官庄乡。这是我童年记忆的开始，今天回想起来，好像还是昨天的事一样。

让我先介绍一下我的故乡——潜山县官庄乡。这是一个离安庆不远的乡村，今天乘公共汽车只用四小时便可到达，但那时安庆和官庄之间还没有公路，步行要三天。官庄是在群山环抱之中，既贫穷又闭塞，和外面的现代

世界是完全隔绝的。官庄没有任何现代的设备,如电灯、自来水、汽车,人们过的仍然是原始的农村生活。对于幼年的我,这个变化太大也太快了,在短短的三天之内,我顿然从一个都市的孩子变成了一个乡下的孩子。也就从这时开始,我的记忆变得完整了,清楚了。

乡居的记忆从第一天起便是愉快的。首先,我回到了大自然的怀抱。我的住屋前面有一道清溪,那是村民洗衣、洗米、洗菜和汲水的所在,屋后和左右都是山岗,长满了松和杉,夏天绿阴密布,日光从落叶中透射过来,暑气全消。我从七八岁到十三四岁时,曾在河边和山上度过无数的下午和黄昏。有时候躺在浓绿覆罩下的后山草地之上,听鸟语蝉鸣,浑然忘我,和天地万物打成了一片。这大概便是古人所说的"天人合一"的一种境界吧!这可以说是我童年所受的自然教育。

乡居八九年的另一种教育可以称之为社会教育。都市生活表面上很热闹,到处都是人潮,然而每个人的感觉其实都是很孤独的。家庭是唯一的避风港,但每一个家庭又像是一座孤岛,即使是左邻右舍也未必互相往来。现代社会学家形容都市生活是"孤独的人群"(lonely crowd),其实古代的都市又何尝不然?苏东坡诗"万人如海一身藏",正是说在都市的人海之中,每一个人都是孤独的。但是在乡村中,人与人之间、家与家之间都是互相联系的,地缘和血缘把一乡之人都织成了一个大网。几百年、甚至千年聚居在一村的人群,如果不是同族,也都是亲戚,这种关系超越了所谓阶级的意识。我的故乡官庄,有余和刘两个大姓,但两姓都没有大地主,佃农如果不是本家,便是亲戚,他们有时交不出田租,也只好算了。我从来没有见过地主凶恶讨租或欺压佃农的事。我们乡间的秩序基本上是自治的,很少与政府发生关系。每一族都有族长、长老,他们负责维持本族的族规,偶尔有子弟犯了族规,如赌博、偷窃之类,族长和长老们便在宗祠中聚会,高议惩罚的办法,最严重的犯规可以打板子。但这样的情形也不多见,我只记得我们余姓宗祠中举行过一次聚会,处罚了一个屡次犯规的青年子弟。中国传统社会大体上是靠儒家的规范维系着的,道德的力量远在法律之上。道理(或天理)和人情是两个最重要的标准。这一切,我当时自然是完全不懂的。但是由于我的故乡和现代世界是隔绝的,我的八九年乡居使我相当彻底地生活在中国传统文化之中,而由生活体验中得来的直觉了解对我以后研究中国历史与思想有很大的帮助。现代人类学家强调在地区文化研究上,研究者

必须身临其境(being there)和亲自参与(participation),我的乡居就是一个长期的参与过程。

现在我要谈谈我在乡间所受的书本教育。我离开安庆城时,已开始上小学了。但我的故乡官庄根本没有现代式的学校,我的现代教育因此便中断了。在最初五六年中,我仅断断续续上过三四年的私塾;这是纯传统式的教学,由一位教师带领着十几个年岁不同的学生读书。因为学生的程度不同,所读的书也不同。年纪大的可以读《古文观止》、四书、五经之类,年纪小而刚刚启蒙的则读《三字经》、《百家姓》。我开始是属于启蒙的一组,但后来得到老师的许可,也旁听一些历史故事的讲解,包括《左传》、《战国策》等。总之,我早年的教育只限于中国古书,一切现代课程都没有接触过。但真正引起我读书兴趣的不是古文,而是小说。大概在十岁以前,我偶在家中找到了一部残破的《罗通扫北》的历史演义,读得津津有味,虽然小说中有许多字不认识,但读下去便慢慢猜出了字的意义。从此发展下去,我读遍了乡间能找得到的古典小说,包括《三国演义》、《水浒传》、《荡寇志》(这是反《水浒传》的小说)、《西游记》、《封神演义》等。我相信小说对我的帮助比经、史、古文还要大,使我终于能掌握了中国文字的规则。

我早年学写作也是从文言开始的,私塾的老师不会写白话文,也不喜欢白话文。虽然现代提倡文学革命的胡适和陈独秀都是我的安徽同乡,但我们乡间似乎没有人重视他们。十一二岁时,私塾的老师有一天忽然教我们写古典诗,原来那时他正在和一位年轻的寡妇闹恋爱,浪漫的情怀使他诗兴大发。我至今还记得他写的两句诗:"春花似有怜才意,故傍书台绽笑腮。"诗句表面上说的是庭园中的花,真正的意思是指这位少妇偶尔来到私塾门前向他微笑。我便是这样学会写古典诗的。

在我十三四岁时,乡间私塾的老师已不再教了。我只好随着年纪大的同学到邻县——舒城和桐城去进中学。这些中学都是战争期间临时创立的,程度很低,我仅仅学会了二十六个英文字母和一点简单的算术。但桐城是有名的桐城派古文的发源地,那里流行的仍然是古典诗文。所以我在这两年中,对于中国古典的兴趣更加深了,至于现代知识则依旧是一片空白。

大变动中的流浪

1945年8月第二次世界大战结束时,我正在桐城。因为等待着父亲接我到外面的大城市去读书,便在桐城的亲戚家中闲住着,没有上学。第二年(1946)的夏天,我才和分别了九年的父亲会面。这里要补说一句:父亲在战争时期一直在重庆,我是跟着伯父一家回到乡间逃避战乱的。我的父亲是历史学家,学的是西洋史,战前在各大学任教授,1945年他去了沈阳,创立了一所新的大学——东北中正大学。1946年6月我先到南京,再经过北平,然后去了沈阳。

这时我已十六岁了,父亲急着要我在最短时间内补修各种现代课程,准备考进大学。1946～1947这一年,我一方面在高中读书,一方面在课外加紧跟不同的老师补习,主要是英文、数学、物理、化学等现代科目。我在这一年中,日夜赶修这些课程,希望一年以后可以参加大学的入学考试。我还记得,我第一次读一篇短短的英文文字,其中便有八十多个字汇是陌生的。这时我已清楚地认识到,我大概绝不可能专修自然科学了,我只能向人文科学方面去发展。好在我的兴趣已完全倾向于历史和哲学,所以并不觉得有什么遗憾。1947年夏天,我居然考取了东北中正大学历史系。我的治学道路也就此决定了。

战后的中国始终没有和平,因为紧接着便爆发了国共内战。我在1947年底读完大学一年级上学期时,沈阳已在共军的包围之中,我们一家乘飞机回到北平。于是我的大学生涯又中断了。我们在北平住了十个月,然后又在1948年11月从北平流亡到上海。半年多以后,上海也被共军占领了。在这一年半的流亡期间,我自然没有上学的机会。

但是1948年在北平的十个月,我自己在思想上发生了极大的波动。这是中国学生运动最激烈的阶段,北平更是领导全国学运的中心。在中共地下党员的精心策划之下,北京大学、清华大学的"左倾"学生发动了一次又一次的"反内战"、"反饥饿"、"反美帝"的大规模游行示威。我的一位表兄当时便是北大地下党的领导人,他不断地向我进行说服工作,希望把我拉入"革命的阵营"。这样一来,我的政治、社会意识便逐渐提升了,我不能对于中国的前途、甚至世界的趋势完全置身事外。我不是在学的学生,因此从来没有参加过左派或右派的学生活动,但是我的思想是非常活跃的,在左、右两极

间摇摆不定。我开始接触到马克思主义，也深入地思考有关民主、自由、个人独立种种问题。当时的学生运动虽然由中共地下党员所操纵，但在外面的知识分子并不了解内幕，他们仍然继承着五四的思潮，向往的仍然是“民主”和“科学”。我在北平期间所常常阅读的刊物包括《观察》、《新路》、《独立时论》等，基本上是中国自由主义者的议论。不过那时自由主义者在政治上已迅速地向左、右分化，左翼自由主义者向中共靠拢，右翼自由主义者以胡适为首，坚决拥护西方式的民主和个人自由。

我自 1946 年离开乡间以后，曾读了不少梁启超、胡适等有关中国哲学史、学术史的著作，也读了一些五四时期的有关“人的文学”的作品。因此我在思想上倾向于温和的西化派，对极端的激进思潮则难以接受。马克思主义的批判精神是我能同情的，然而阶级斗争和我早年在乡村的生活经验格格不入。我也承认社会经济状态和每一时代的思想倾向是交互影响的，但是唯物史观对我而言是过于武断了。总之，1948 年在北平的一段思想经历对我以后的学术发展有决定性的影响。我对西方文化和历史发生了深刻的兴趣。我觉得我必须更深入地了解西方文化和历史，才能判断马克思主义的是非。

1949 年夏天，我的父亲、母亲和弟弟离开了上海，乘渔船偷渡到舟山，然后转往台湾。我是长子，父亲要我料理上海的家，因此留下未走。这一年秋天，我考进了北平的燕京大学历史系二年级。从 8 月到 12 月，我又恢复了学生的生活。在燕大的一学期，除了修西洋史、英文、中国近代史等课程之外，我更系统地读了不少马克思主义的经典著作。这是中共统治的初期，大学校园的政治气氛虽已改变，但严格的思想控制还没有开始。我们还可以比较自由地讨论马克思主义的理论问题。不过越讨论下去，不能解答的问题也越多，而且也远远超出了我们当时的学术和思想的水平。

我本来是不准备离开中国大陆的。但 1949 年年底，我意外地收到母亲从香港的来信，原来他们又从台北移居到香港。1950 年元月初，我到香港探望父母，终于留了下来，从此成为一个海外的流亡者。一个月之后，我进入新亚书院，这是我的大学生活中所走的最后一段路。

新亚书院是一所流亡者的学校，由著名的史学家钱穆先生和他的朋友们在 1949 年秋天创办的，学生人数不多，也都是从大陆流亡到香港的。从此我变成钱先生的弟子，奠定了我以后的学术基础。

钱穆先生是中国文化的维护者，一般称之为传统派，恰恰与西化派是对立的。他承认五四新文化运动在学术上有开辟性的贡献，但完全不能接受胡适、陈独秀等人对中国传统的否定态度。坦白地说，我最初听他讲课，在思想上是有隔阂的，因为我毕竟受五四的影响较深。不过由于我有九年传统乡村生活的熏陶，对于传统文化、儒家思想我并无强烈的反感。到香港以后，我又读了一些文化人类学的著作，认识到文化的整体性、连续性，我也不能接受全盘西化的主张。但是我继续承认中国要走向现代化，吸收西方近代文化中的某些成分是必要的，而且也是可能的。因此我对于钱先生的文化观点有距离，也有同情。但是最重要的还是他在中国史学上的深厚造诣对我的启示极大。我深知，无论我的观点是什么，我都必须像钱先生那样，最后用学问上的真实成就来建立我自己的观点。我必须暂时放下观点和理论，先虚心读古人的经典，而且必须一部一部地仔细研读。我不能先有观点，然后在古籍中断章取义来证实我的观点。这样做便成了曲解误说，而不是实事求是了。

另一方面，我也始终没有放弃对西方文化与历史的求知欲望。我依旧希望以西方为对照，以认识中国文化传统的特性所在。中西文化的异同问题，一个世纪以来都在困扰着中国的学术思想界，我也继承了这一困扰。这不仅是学术问题，并且是现实问题。中国究竟应该走哪一条路？又可能走哪一条路？要寻找这些答案，我们不能只研究中国的传统文化，对西方文化的基本认识也是不可缺少的。

西方人文与社会科学在20世纪有巨大的进步，但也付出了巨大的代价。它的进步是愈来愈专精，代价则是分得过细之后，使人只见树木，不见森林。怎样在分析之中不失整体的观点，对于今天研究历史的人，这是一项重大的挑战。带着这许多不能解答的问题，我最后到了美国。

美国的进修

我在新亚时代，在钱先生指导之下，比较切实地研读中国历史和思想史的原始典籍。与此同时，我又在香港的美国新闻处和英国文化协会两个图书馆中借阅西方史学、哲学与社会科学的新书。但我在香港时对西方学问

仍是在暗中摸索,理解是肤浅的。1955 年到哈佛大学以后,我才有机会修课和有系统地读西方书籍。我的专业是中国思想史,在这一方面我至少已有了一段的基础。在哈佛大学的最初两三年,我比较集中精力读西方的史学和思想史。所以我正式研修的课程包括罗马史、西方古代与中古政治思想史、历史哲学、文艺复兴与宗教改革等。我并不妄想在西方学问方面取得高深的造诣。我的目的只是求取普通的常识,以为研究中国思想史的参考资料。

由于我从童年到大学时代都在战争和流亡中度过,从来没有受过正规的、按部就班的知识训练,我对于在美国研究院进修的机会是十分珍惜的。从 1955 年秋季到 1962 年 1 月,我一共有六年半的时间在哈佛大学安心地读书。第一年我是访问学人(visiting scholar),以后的五年半是博士班研究生。这是我一生中唯一接受严格的学术纪律的阶段。这一段训练纠正了我以往十八年(1937～1955)的自由散漫、随兴所至的读书作风。依我前十八年的作风,我纵然能博览群书,最后终免不了泛滥无归的大毛病,在知识上是不可能有实实在在的创获的。尽管我今天仍然所知甚少,但我至少真正认识到学问的标准是什么。这是中国古人所说的"虽不能至,心向往之"。

我的运气很好,在香港遇到了钱先生,在哈佛大学又得到杨联升教授的指导。杨先生特别富于批评的能力,又以考证谨严著称于世。他和钱先生的气魄宏大和擅长总合不同,他的特色是眼光锐利、分析精到和评论深刻。这是两种相反而又相成的学者典型。杨先生和日本汉学界的关系最深,吉川幸次郎和宫崎市定都是他的好朋友。在杨先生的鼓励之下,我也对日本汉学界的发展一直在注意之中。这又是我在哈佛大学所获得的另一教益,至今不敢或忘。

由于时间所限,关于在美进修的一段,只能简单叙述至此。我在学问上走过的路,以上三个阶段是前期最重要的三大里程碑。后来三十年的发展都是在这条路上继续走出来的,就不能详说了。